PAUL RICŒUR

ISTORIE ȘI ADEVĂR



Coperta și viziunea grafică:
Doina DUMITRESCU

Coordonatorul colecției
„Impasuri și semne“:
Christos YANNARAS

Această carte apare cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

ISBN 973-9239-33-1

PAUL RICŒUR

ISTORIE
ȘI ADEVĂR

Traducere și prefață:
Elisabeta NICULESCU



C.E.U. Press

Paul Ricœur și sensul sintezei superioare

*Într-o recentă „autobiografie intelectuală“ (**Réflexion faite,** „Gândindu-mă bine...“, Editions **Esprit**, 1995), Paul Ricœur lămurește el însuși lungul și aparent diversificatul traseu tematic pe care l-a urmat în scrierile sale. Lucrări precum: **Karl Jaspers et la philosophie de l'existence** (scris cu M. Dufrenne în 1947), **Philosophie de la volonté** (I, 1950); **Finitude et culpabilité** (1960); **De l'interprétation. Essai sur Freud** (1965); **Le conflit des interprétations** (1969); **La métaphore vive** (1975); **Temps et récit I-II-III** (1983-1985); **Essais d'herméneutique. Du texte à l'action** (1986); **A l'école de la phénoménologie** (1986); **Soi-même comme un autre** (1990); **Critique et convinction** (1995) pot deconcerta la început printr-o perpetuă și neliniștită interdisciplinaritate: de la psihanaliză la retorică, de la fenomenologie la hermeneutică, toate aceste lucrări valorifică într-o sinteză superioară deschiderile care au marcat științele umane în acest secol și se înscriu în câmpul larg în care metafizica, existențialismul, ontologia, fenomenologia, antropologia, noua critică literară, lingvistica, marxismul, psihanaliza, istoria filosofiei, etica și filosofia istoriei par a-și sprijini eforturile căutării antrenând deopotrivă, ca demers unificator, structuralismul sau exegeza biblică, perspectiva unei eshatologii creștine, dar și stricta aplicare a cercetării la Real, fără de care (așa cum evocă autorul lecția primului său profesor de filosofie din liceu, Roland Dalbiez) reflecția ar fi „constrânsă la o sterilă repliere în narcisism“.*

Absolvent al Universității din Rennes (obține licența în filosofie în 1933), Paul Ricœur se formează în tradiția filosofiei reflexive franceze și a neokantianismului german; în „anul său parizian“ (1934/35), tânărul student provincial îi descoperă nu doar pe Bergson, Léon Brunschvicg, Jean Nabert sau pe filosoful istoriei Henri Bréhier, dar îndeosebi pe Gabriel Marcel și Karl Jaspers acesta din urmă, „interlocutorul meu tăcut“, mărturisește Paul Ricœur).

Evenimentele vieţii sale exterioare nu sunt numai împletite cu devenirea ideilor, cu parcurgerea surselor şi cristalizările ideatice proprii, dar, s-ar spune, evenimentele de biografie desfăşurate pe fundalul istoriei contemporane par chiar a trasa însăşi logica acestei evoluţii (interioare). Astfel, campania pentru Frontul popular în 1936 e considerată de autor drept „prima sa lecţie aplicată de istorie“, prima „încercare“ a conştiinţei sale politice, trăită cu sentimentul acut al injustiţiei sociale şi dominată de pacifismul care crescuse în sine din vremea copilăriei (tatăl său îşi pierduse viaţa pe front, în 1915). 1936 este şi anul în care „militantismul“ său latent construieşte o atitudine care-i va rămâne proprie şi selectează afilieri precum aceea care avea să-l lege de revista **Esprit** *şi de Emmanuel Mounier.*

După anii de prizonierat (1940-1945), Paul Ricœur se instalează cu familia în Céveni, într-un sat cu populaţie protestantă, angajată (la adăpostul pastorilor „de inspiraţie Quakers“) în activităţi clandestine de ocrotire a evreilor alungaţi de poliţia franceză şi de Gestapo. Aici s-a născut aceea confruntare interioară din care a apărut tema legată de **Omul non-violent şi prezenţa lui în istorie** *– cum avea să-şi intituleze un articol din 1949.*

Imediat după război, traduce lucrarea lui Husserl **Ideen**, *iar în perioada de aproape 10 ani (1948-1957) cât va fi conferenţiar la Strasbourg (unde ţine un curs de istoria filosofiei) îşi circumscrie tot mai clar interesul pentru ceea ce a constituit şi tema lucrării sale de doctorat: cercetarea raportului dintre* **voluntar** *şi* **involuntar**, *temă care îi permitea aplicarea la sfera afectivă şi volitivă a analizei* **eidetice** *din fenomenologia husserliană. Demersul său, pe care-l va rafina succesiv, redându-i de fiecare dată noi posibilităţi creative, constă, după cum mărturiseşte, în a opera o „grefă“ a hermeneuticii pe fenomenologie. Dar, mai ales, începând din această perioadă, se dedică unor eseuri despre „slăbiciunile omului“, despre* **fragilitatea** *lui funciară şi despre fragilitatea lucrurilor omeneşti (v. eseul* **L'Homme faillible** *care va fi inclus în* **Finitudine şi culpabilitate**), *căutând pe acest drum şi izvoarele* **răului politic** *şi*

descoperind o sursă de lărgire a obiectului filosofiei în chiar faptul de a lua în considerare „netransparența conștiinței", această capacitate a omului de a se ascunde, de a refuza mărturisirea, de a utiliza malversațiunile spovedaniei. Filosoful se afla astfel în căutarea originilor răului (v. lucrările de mai târziu: ***La symbolique du Mal****, inclusă în* ***Finitude et culpabilité****, 1960, sau comunicarea* ***Herméneutique des symboles et réflexions philosophique****) și încerca descifrarea limbajului simbolurilor din marile mituri despre păcat, despre culpabilitate, despre „conștiința însăși a răului". În această aplecare asupra marilor mituri ale păcatului descoperă cât de potrivită este funcția narativă pentru afirmarea contingenței răului. Povestirea biblică a Căderii aduce cercetarea pe tărâmul răului istoric, al omului de după dobândirea răului, al omului a cărui istoricitate se dobândește o dată cu vina.*

Numit în 1957 la Sorbona (unde susține un seminar de fenomenologie, condus împreună cu J. Derrida), se mută în 1967 la noua universitate (Nanterre), devenită Paris X; după evenimentele din 1968 (când este decan al Facultății de Litere), este invitat la Louvain unde, în 1971, ține cursul de ***Semantica acțiunii****. Se întoarce astfel spre primul domeniu de cercetare, coordonata* ***voluntară*** *a acțiunii, „volitivul" ca intenție sau proiect.*

Se cuvine amintită de asemeni întâlnirea sa cu filosofia analitică, cu ocazia cursurilor pe care le-a ținut, câteva săptămâni pe an, începând din 1970, la Chicago: adunând resursele filosofiei analitice („rivală a fenomenologiei și hermeneuticii" – spune autorul) pentru o teorie a acțiunii umane, Paul Ricœur întemeiază semantica și pragmatica discursului acțiunii, îndreptate spre o filosofie morală și politică.

Problematica acțiunii voluntare în relație cu problema ***statului*** *și a* ***violenței*** *iese în prim plan cu ocazia evenimentelor din 1956, din Ungaria; din această perioadă datează studiile sale despre* ***Eseu asupra răului*** *al lui Jean Nabert sau despre filosofia politică a lui Eric Weil, dar și eseul lui Max Weber* ***Vocația omului politic****. Acestea alcătuiesc „prima hermeneutică" a lui Paul Ricœur, după propria mărturisire, hermeneutica simbolului care provoacă gândirea; încă nu este o medita-*

ție asupra ***acțiunii umane****. Abia după plecarea la universitatea catolică din Louvain, această temă se decantează în raport cu „locul noțiuni de* ***lege*** *într-o etică“ și, în final, intervine acea „mică etică“ din studiul* ***Tu-însuți ca un Altul****.*

Paul Ricœur se reclamă desigur de la un soi de fenomenologie hermeneutică. Dar hermeneutica – arată el –, plecând de la primatul textului, pune la îndoială primatul subiectivității. Or, problema fundamentală a hermeneuticii este că Textul propune o lume, lansează „proiectul unei lumi“. Între planul ***vieții trăite*** *și planul* ***semnificației*** *există o distanță, dar lumea istorică* ***este*** *lumea semnificațiilor. Abia prin* ***Eseurile de hermeneutică*** *(1986) (care fac trecerea „de la text la acțiune“, în acord cu discursul, „mixt“ prin natura lui, justificat prin însăși natura dublu constituită a obiectului său) depășește* ***fenomenologia*** *– „orientată spre infantil“ – printr-o* ***filosofie reflexivă*** *(orientată spre completitudine și deplinătate semnificativă a țelului ei), așadar alege între „o mișcare regresivă și o orientare progresivă“, între „arheologie și teleologie“.*

Abordarea textului din perspectivă hermeneutică îi aduce în atenție problema limbajului, redus la funcția de „sistem“, fără ancorare subiectivă, în viziunea teoriilor saussuriene. Abia începând de la Benveniste, care recunoaște ca punct de plecare în studiul limbii ***discursul****, interpretarea sensului convoacă deopotrivă* ***semantica*** *(în planul intenționalității subiective) și* ***semiotica,*** *prin care totul reintră în „sistemic“, perspectivă din care Ricœur scrie eseul* ***Metafora vie*** *(1975), o largă dezbatere cu structuralismul, care integrează și o interpretare psihanalitică.*

Aplicarea asupra ***discursului*** *avea să deschidă, firesc, problema inovației sensului, a creativității de sens, în conformitate cu regulile „codului“ – și de aici atenția acordată* ***metaforei*** *ca proces creativ, generator în planul semnificațiilor și, paralel, „construirea intrigii“ în narațiune, considerată drept o contrapondere în creația de ficțiune a ceea cé este metafora în cadrul poeticii, ambele procedee fiind înscrise în același registru al creativității, ca prelungiri ale istoricității în planul real (v.* ***Timp și povestire I****).*

Dinspre text spre realitate, dinspre „ca și cum“ – asocierea implicită din enunțul metaforic – la „a fi precum“ – în plan ontologic, în planul extralingvistic, se opune astfel Realul pre-construit limbajului poetic generat; prin urmare, este astfel tematizat raportul limbaj/lume.

Dar, cum metafora este „osatura semantică a simbolului“, iar simbolul deține „funcția de detectare a experiențelor profunde“, „metafora demonstrează cazul-limită care oprește dintr-o dată teza structuralistă a limbajului fără exterioritate, a limbajului doar cu relații imanente“. Trimițând spre „actul de lectură“ care instituie metafora, se pătrunde în istoricitatea receptorului, „dând sens ontologic operațiunilor de sens și referință“. Se regăsește astfel tema istoriei – în latență la Paul Ricœur, tocmai din perioada frecventării surselor fenomenologiei. Autorul, care disertase în 1949 despre **Husserl și sensul istoriei,** *ajunge astfel să abordeze în acest cadru teme precum: statul și istoria filosofiei, subiectivitatea în istorie, locul violenței și sensul istoriei din perspectiva eshatologiei creștine, tema progresului, ambiguității, speranței...*

Ceea ce în 1979 devine studiu aplicat asupra narativității, în care abordează cu aceleași metode – ale fenomenologiei hermeneutice – istoricitatea povestirii are drept model incipient chiar exegeza biblică (povestirea, legea, profeția, înțeleptul) (v. și eseul **A-l denumi pe Dumnezeu,** *1977). Prin urmare,* **a povesti** *intră în câmpul experienței practice a „receptorului“, a celui care ascultă/citește, ceea ce face ca articularea Timp/Povestire să fie subiacentă fenomenologic articulării Textului și a Acțiunii Umane în Istoria reală.*

În fapt, așa cum arată însuși autorul, el are în vedere o **refigurare** *a istoriei și a ficțiunii (chiar creează în acest sens conceptul de „dezvoltare a intrigii narative“, fr.* **la mise en intrigue**), *ficțiunea urmând să modeleze experiența cititorului, ducând la o „remaniere a câmpului practic al receptorului“. Prin urmare, de la acel* **cogito** *cartezian și kantian, se ajunge la instanța personală a subiectivității (***persoana I** *sau* **Eul** *din psihologie), încorporând o hermeneutică a subiectului vorbitor („locutor“) și agent totodată al acțiunii.*

*

Traseul urmat de opera filosofică a lui Paul Ricœur – explicitat în finele lui articulații de ultima sa „autobiografie intelectuală“ – rămâne definit până la urmă chiar în titlul unui eseu de dată mai recentă: ***De la metafizică la morală*** *(1994), care încheie astfel, circular, o evoluție în câmpul luxuriant al ideilor, întorcând referința din nou, după un ocol de un secol de la apariția publicației* ***Revue de métaphysique*** *(1893), la articolul lui Félix Ravaisson,* ***Métaphysique et morale****, programatică reacție antipozitivistă de acum un veac.*

Eseurile reunite sub titlul ***Istorie și adevăr*** *au în centrul lor preocuparea de a medita asupra sensului istoriei, în toate accepțiile cuvântului „sens“ – precizează autorul – care apăreau discutate în studiul său din 1971, intitulat chiar* ***Eveniment și sens.***

Din punct de vedere tematic, eseurile din culegerea ***Istorie și adevăr*** *se înscriu la jumătatea drumului dintre acea poetică a acțiunii* ***voluntare,*** *așa cum se prefigura ea în* ***Filosofia voinței*** *(1950), și neobosita reflecție asupra Timpului și Discursului din volumele dedicate peste decenii retoricii narativității* ***(Timp și povestire I, II, III,*** *1983-1985).*

Conexiunile, derivările reciproce, înrudirile și tangențele motivelor tematice ale eseurilor din prezenta culegere sunt cu toată claritatea dezvăluite de autorul însuși, în prefețele lui care au însoțit succesivele ediții ale volumului.

*Gândindu-ne bine (...****Réflexion faite****), eseurile selectate în lucrarea care apare acum în traducere românească sunt consacrate celor două forme de acces la Alteritate pe care le reprezintă* ***Istoria*** *și* ***Adevărul*** *și prin care, nu de puține ori, ființa umană nu descoperă decât tot propriul chip în dimensiunea lui (firesc și asumat) tragică.*

Elisabeta NICULESCU

Prefață la prima ediție (1955)

ISTORIE ȘI ADEVĂR

Toate studiile reunite în culegerea de față sunt scrieri de circumstanță; ele nu decurg din desfășurarea internă a unei reflecții care să fi dominat temele și, îndeosebi, înlănțuirea lor; fiecare dintre aceste studii a fost provocat de câte un eveniment: vreo discuție în cadrul unei echipe de lucru; vreun colocviu sau vreun congres, vreo aniversare celebrată cu durere sau cu bucurie. Și totuși, aceste texte disparate[1] *mi s-au părut a se preta unei ordonări datorită unei apropieri de ritm și de tematică și, mai ales, datorită unei anumite consonanțe involuntare a cărei regulă tocmai încerc s-o regăsesc aici, făcându-mă criticul meu însumi.*

Aceste texte au putut fi grupate în jurul a doi poli: un pol metodologic și unul etic (în sensul cel mai larg al termenului). Prima parte cuprinde articolele consacrate semnificației activității istorice și ele sunt gradate de la meseria de istoric în sens strict, impunând cerința de obiectivitate, până la problema filosofico-teologică a unei semnificații totale sau finale a istoriei. Studiile celei de-a doua părți țin de ceea ce aș numi o critică a civilizației; încerc aici o reluare reflexivă a anumitor impulsuri civilizatoare ale epocii noastre; toate aceste texte sunt orientate spre o pedagogie politică în sensul pe care îl precizez în paginile consacrate lui Emmanuel Mounier.

Dar, dacă au putut fi astfel împărțite în două grupuri asemenea eseuri diferite, ceea ce contează cel mai mult în ochii mei este mai întâi ceea ce am numit mai sus apropiere de ritm; căci într-adevăr un ritm unic așază împreună cele două preocupări evocate aici și care diferă doar prin inversarea proporțiilor lor relative sub care figurează în prima și în cea de-a doua parte. Refuz categoric să disociez elucidarea conceptelor directoare după care încercăm ***să gândim în adevăr*** *inserția noastră în istorie față de preocuparea de a interveni activ în*

critica civilizației noastre și de **a atesta în adevăr** *în acest cadru greutatea și eficacitatea reflecției. Nimic nu este mai străin de „maniera" acestor eseuri decât așa-numita opoziție a gândirii angajate față de gândirea neangajată; atât fiecare luat separat, cât și toate împreună, eseurile de față vor să depună mărturie împotriva vanității unei asemenea dispute; ar trebui înlăturate aceste două vorbe, șterse amândouă cu o linie; opoziția – mai puțin la modă, dar mai radicală, introdusă de Marx între gândire, care doar examinează și contemplă, și praxis-ul care transformă lumea – mi se pare a trebui să fie și mai puternic recuzată; așa cum, în diverse chipuri, se și afirmă în unele din textele de față, apariția unei gândiri contemplative în maniera lui Parmenide, a lui Platon sau a neoplatonismului (ca să luăm un exemplu extrem) a transformat lumea dându-ne o dată cu negarea aparențelor sensibile și a manipulărilor, matematica euclidiană, apoi fizica matematică și, prin intermediul măsurătorii și al calculului, lumea mașinilor și a civilizației tehnice.*

Unitatea de ritm la care fac aluzie aici mi se pare destul de bine explicitată în eseul numit **Muncă și Vorbire***. Caut în operația însăși a* **zicerii** *această alternanță între contact și distanțare pe care o regăsesc mereu în comportamentul responsabil al unui „intelectual" aflat în fața unei probleme oarecare. Tocmai de aceea tipul de reflecție mai metodologică din primele trei eseuri este inseparabil de abordarea etico-politică a raporturilor umane către care tind studiile din cea de-a doua parte; în sens invers, maniera filosofică prin care sunt prezent în timpul meu mi se pare legată de o capacitate de a capta intențiile îndepărtate și presupozițiile radicale de ordin cultural sub care se articulează ceea ce am numit înainte impulsurile civilizatoare ale epocii noastre; astfel, reflecția asupra evenimentului mă trimite la acea cercetare a semnificațiilor și a înlănțuirilor noționale de care se ocupă primele texte. Aceasta înseamnă că nu trebuie să ne fie deloc rușine de a fi un „intelectual" ca Socratele lui Valéry din* **Eupalinos***, torturat de regretul de a nu fi făcut nimic cu mâinile sale. Cred în eficacitatea reflecției fiindcă eu cred că măreția omului stă în*

dialectica muncii și a vorbirii; a spune și a face, a semnifica și a acționa sunt prea întrepătrunse pentru ca o opoziție durabilă și profundă să poată fi instituită între „théoria" și „praxis". Vorbirea este regatul meu și nu mi-e rușine de asta; sau mai degrabă mi-e rușine în măsura în care vorbirea mea ia parte la culpabilitatea unei societăți nedrepte care exploatează munca; în mod originar nu mi-e deloc rușine, și anume din respect pentru destinația pe care vorbirea o are. Ca universitar, cred în eficacitatea vorbirii în procesul de predare; predând istoria filosofiei, cred în puterea limpezitoare și chiar, pentru politică, a unei vorbiri consacrate elaborării memoriei noastre filosofice; ca membru al grupului ***Esprit,*** *cred în eficacitatea vorbirii care reia în chip reflexiv temele generatoare ale unei civilizații în mers; ca auditor al predicii creștine, cred că vorbirea poate schimba „inima", adică centrul de unde izbucnesc preferințele noastre și luările noastre de poziție. Într-un sens, toate aceste eseuri glorifică vorbirea care gândește eficient și acționează gânditor.*

Titlul dat acestor eseuri poate părea ambițios, dacă ne așteptăm la o tratare sistematică a celor două noțiuni cardinale: Adevărul și Istoria. Nu am renunțat totuși la acestea pentru că am văzut în ele mai puțin un program de epuizat prin gândire, cât o intenție și o direcție de cercetare; acest cuplu verbal – istorie și adevăr – însoțește toate studiile de față, deplasându-și încet propriul sens și îmbogățindu-l continuu cu noi semnificații.

Istorie și adevăr *vrea în primul rând să spună: oare această istorie, care a avut loc și care privește meseria de istoric, se pretează la o cunoaștere într-adevăr, după aspirația și regulile gândirii obiective care se manifestă în știință? Am ținut să plasăm în deschiderea prezentei culegeri textul care poartă cel mai mult amprenta acestei întrebări critice; am dorit ca toate celelalte eseuri să se sprijine de acest zid de rigoare și de modestie al disciplinei istorice; măsura „obiectivității" pe care o învăț de la istoric mă însoțește, ca un avertisment critic, în întreprinderea aventuroasă a interpretărilor globale ale istoriei.*

*Aşadar, tocmai în raport cu adevărul limitat al istoriei istoricilor se situează sarcina de a compune o istorie filosofică a filosofiei. La sfârşitul primului meu eseu, arăt deja cum acest demers urmează după cel întreprins de istoricul propriu-zis; istoria filosofiei se arată a fi o reluare a istoriei istoricilor, ghidată de o conştientizare filosofică; tocmai de aceea, ea ţine de filosofie şi nu de istorie. Această problematică proprie cercetării adevărului în istoria filosofiei ocupă la rându-i întreg studiul al doilea, care are o importanţă centrală, după părerea mea. Adevărul este caracterizat aici în principal prin pasiunea unităţii, în contrast cu sfârtecarea în fapt a filosofiei în multiplele filosofii; dar această pasiune ar fi inutilă dacă ea nu ar lăsa să se ivească o suită de determinaţii provizorii, atât ale adevărului, cât şi ale istoriei înseşi; metoda prin aproximaţii succesive care este practicată aici permite multiplicarea solidară a noţiunilor de adevăr şi istorie, până când acestora li se desfăşoară în adâncime planurile de semnificaţie, începând de la felul acesta de avanscenă pe care îl constituie obiectivitatea istoricului. (Această metodă prin multiplicaţii de sensuri este deopotrivă practicată în **Adevăr şi minciună** şi în **Adevărata şi falsa angoasă**.)*

Astfel, adevărul istoriei filosofiei apare aici ca un principiu al putinţei de a face cercetări istorice în filosofie, principiu care se pierde neîncetat şi se recuperează pe măsură ce se transformă semnificaţia însăşi a acestei istorii.

*Acest eseu se încheie cu o temă dificilă care anunţă **Creştinismul şi sensul istoriei** şi ale cărei sunete se aud în fiecare din aceste cuvinte ori de câte ori mă încredinţez cu totul adevărului celuilalt: „Sper că este în adevăr". În adevăr: această relaţie de apartenenţă, de incluziune care asimilează orice figură istorică cu un contur încercuit de lumină, nu este accesibilă decât unui sentiment care reglează, un sentiment capabil să purifice scepticismul istorizant, un sentiment care este raţiune şi nu cunoaştere: sentimentul că toate filosofiile sunt până la urmă în acelaşi adevăr al fiinţei. Îndrăznesc să numesc nădăjduire acest sentiment; îl plasez sub semnul predicii creştine într-un eseu ulterior; îl mai numesc afirmare originară în*

Adevărata și falsa angoasă (împrumutând admirabila expresie de la d. Nabert). Dar dacă predica creștină raportează speranța la un ἔσχατον care judecă și îndeplinește istoria fără a-i aparține, această nădăjduire de intenție eshatologică are impactul său în reflecția filosofică sub forma unui sentiment rațional prezent; mi se dau „garanțiile* nădăjduirii" atunci când percep, într-o fulgurare, consonanța multiplelor sisteme filosofice ireductibile totuși la un unic discurs coerent; în acest sens preiau eu teorema lui Spinoza: „cu cât cunoaștem mai multe lucruri singulare, cu atât mai mult îl cunoaștem pe Dumnezeu"; știu că eshatologia este incurabil mitică în raport cu conștiința filosofică a ceea ce este adevărat și că, în schimb, orice referință la raționalitatea deplină a întregului istoriei este în ochii predicatorului Zilei de Apoi cădere și recădere într-o vinovată teologie naturală; mai știu și că e greu dacă nu imposibil să depășesc această excludere reciprocă; întrevăd totuși că e posibil ca această contradicție ucigătoare să se convertească în tensiune vie, adică să trăiască din această contradicție; să trăiască filosofic nădăjdea creștină ca rațiune reglatoare a reflecției, convingerea unității finale a adevărului fiind însuși Spiritul Rațiunii. Tocmai aici am găsit poate sursa curajului de a face istorie a filosofiei fără filosofie a istoriei, de a respecta nelimitat adevărul celuilalt fără a deveni schizofren. Se va vedea mai departe echivalentul etic și politic al acestor formule. Acesta este poate „adevărul în comuniune" de care vorbește sfântul Pavel; și aceasta este poate totodată și istoria filosofiei.

Am ezitat dacă să păstrez sau nu eseul intitulat ***Creștinismul și sensul istoriei****, pentru că el merge mai departe decât celelalte (cu excepția poate a studiului* ***Socius-ul și Aproapele****) în sensul unei precise profesiuni de credință creștine, rupând astfel o anumită pudoare care îmi pare esențială pentru dialogul filosofic (fac aluzie la această pudoare la sfârșitul studiului* ***Adevărata și falsa angoasă*** *atunci când vorbesc despre*

---

* În orig.: *arrhes* < ebr. *erabôn*, lat. *arra*, cu sensul de „gaj, pentru garantarea executării unui târg" (N. tr.).

tăcerea omului religios în fața suferinței celor prea mici); dar probitatea îmi cerea aici să joc „cu cărțile pe față"; pentru că sensul pe care îl recunosc meseriei mele de ***istoric al filosofiei*** *este definit de această dublă vecinătate cu disciplina* ***critică*** *a* ***istoricului*** *(simplu), așa cum nu sunt eu, și cu profesarea unui sens* ***eshatologic*** *care ține de o teologie a istoriei pe care nu mă simt calificat s-o elaborez și care, poate, nici nu poate fi elaborată din lipsă de criterii. Nu-mi ascund nici una din dificultățile pe care le suscită această ultimă vecinătate. Și totuși rigoarea metodologică a istoriei filosofiei nu mi se pare slăbită de această articulare a raționalității meseriei de istoric pe misterul eshatologiei; căci una este motivația subiectivă a unei meserii și alta structura metodică care îi asigură autonomia. Dubla stabilire de repere prin care definesc aici situația mediană sau intercalară a istoriei filosofiei se referă doar la economia spirituală a omului pradă problemelor sale; această dependență în ordinea motivației spirituale nu oprește istoria filosofiei de a-și cuceri propria independență, elaborându-și propria sa metodă; din acest al doilea punct de vedere, poate apărea un alt sistem de repere, așa cum reiese din scurta notă despre* ***Istoria Filosofiei și a sociologiei cunoașterii*** *care anticipează unele lucrări viitoare mai riguroase; istoria filosofiei, se spune aici, se constituie la jumătate de drum între o sociologie a cunoașterii (care este o disciplină științifică și nu filosofică) și o filosofie a istoriei (care este o disciplină filosofică și nu istorică). Acest sistem de situare între repere și de intercalare, spre deosebire de cel despre care a fost vorba până în prezent, nu mai privește motivația subiectivă a autorului istoriei filosofiei, ci arhitectonica și disciplina obiectului său. Ceea ce este de-ajuns pentru a arăta că o disciplină poate fi* ***dependentă*** *în cadrul economiei spirituale a omului care o exercită (drept meserie) și* ***autonomă*** *în ceea ce privesc problema și metoda sa.*

Astfel se ivesc împreună semnificațiile conceptului de istorie și ale conceptului de adevăr. Dubla lor aventură nu se sfârșește totuși aici. Istoria este acea istorie care s-a întâmplat să se petreacă și pe care istoricul o captează ***în adevărul ei****, adică*

în obiectivitatea ei; dar este totodată și istoria în curs care ne este dată s-o trăim și pe care o facem. Cum o facem oare ***în adevăr****? În cea de-a doua serie de studii se operează schimbarea de front a problemei.*

Am ținut să așez în fruntea acestei a doua părți omagiul pe care, alăturându-mă camarazilor mei de la grupul ***Esprit****, l-am adus odinioară prietenului nostru Emmanuel Mounier. Acest omagiu, plasat într-un asemenea nou context, devine mărturisirea îndatorării mele. Modul acesta de a lega reflecția filosofică – în aparență cea mai îndepărtată de actualitate – de problemele vii ale timpului nostru, refuzul de a disocia o criteriologie a adevărului de o pedagogie politică, acest gust de a nu separa „deșteptarea persoanei“ de „revoluția comunitară”, acest refuz de a se regăsi în șuvoiul prejudecății antitehniciste, sub pretext de interioritate, această neîncredere față de „purism“ și catastrofism, în fine, acest „optimism tragic”, toate acestea eu le numesc datoria mea față de Emmanuel Mounier. Nota mea proprie este dată mai departe, în eseurile care urmează.*

Problema adevărului istoriei – nu în sensul unei cunoașteri adevărate a istoriei care s-a întâmplat să aibă loc – ci în sensul unei îndepliniri adevărate a sarcinii mele de a lucra istoria – își găsește punctul de acuitate în problema unității funciare a mișcării istorice a oricărei civilizații.

Această problemă eu o fac oarecum să se învârtească în jurul său de-a lungul întregii suite de studii, începând de la ***Adevăr și Minciună****. Uneori ea e abordată din punctul de vedere a ceea ce am putea numi o istorie a culturii: și atunci se vede că percepția, acțiunea, cunoașterea se ramifică în atitudini care se implică rând pe rând, încercând să se absoarbă reciproc, să se excludă, să rivalizeze între ele; mișcarea civilizației apare atunci drept un fenomen de pluralizare nesfârșită, continuu compensată de emergența instanțelor și puterilor unificatoare, ca de exemplu teologia medievală, politica modernă. Alteori problema irumpe ca o chestiune critică într-un proiect de „civilizație a muncii”; este oare posibil să fie regrupate toate potențialitățile umane în jurul unui singur pol: omul muncitor? și în acest moment începe să se desfășoare toată dia-*

*lectica lui **a spune** și **a face**. Aceeași întrebare își arată un alt chip atunci când ne credem somați să alegem între două lecturi ale relațiilor umane; conform celei dintâi, semenul este aproapele meu, dincolo de orice mediere socială, iar intersubiectivitatea autentică este o întâlnire cu istoria fără nici un criteriu imanent istoriei; după cea de-a doua, omul celălalt este funcție socială, fructul prețios al tuturor medierilor dureroase de ordin economic, politic și cultural; și mai este o altă dialectică care se derulează, o dialectică a relațiilor „scurte“ și a relațiilor „lungi”, a întâlnirilor de la persoană la persoană și a legăturilor sociale consolidate în instituții, o dialectică a spațiului intim și a celui social. În fine, aceeași întrebare reiese și din dezbaterea între exigența profetică – cum s-a spus, nu fără pericolul de a comite un abuz – și exigența politică: și iată izbucnind lupta dintre două „eficacități“ istorice, o eficacitate a violenței și o eficacitate a dezarmării fără să ne simțim dreptul de a exclude pe una în numele celeilalte.*

*În fond, această întrebare cu multiple fațete este chiar aceea care îmi cerea răspuns mai înainte, când vorbeam despre istoria filosofiei; mă întrebam atunci dacă memoria mea de umanitate – sau, cel puțin, acel sector al memoriei de care cel care face istoria filosofiei este răspunzător – avea o unitate sistematică, de-a lungul succesiunii de „figuri“ în care filosofia sfârșește și devine; acum mă întreb dacă acest proiect al umanității pe care îl numim civilizația noastră are o unitate sistematică de-a lungul multitudinii de atitudini culturale pe care ea le dezvoltă și al multitudinii de legături interumane cu care se încrucișează. Pe scurt, această problemă este aceea a adevărului **istoriei** și **în istorie** abordată de fiece dată ca o dialectică între Unu și Multiplu.*

Dar, trecând de la registrul epistemologic la registrul etic, problema adevărului și a istoriei s-a îmbogățit cu numeroase armonice.

*Și, în primul rând, problema unității devenind o problemă practică (în sensul tare al cuvântului **practică**, opus teoreticului) se suprapune cu problema autorității sub toate formele sale. Nu cred că am cedat vreodată procesului de denigrare*

anarhizantă a autorității: ori de câte ori ea apare, problema autorității este abordată pozitiv; în fenomenul autorității se recunoaște o funcție autentică de punere în ordine și de unificare care compensează risipirea în toate sensurile a aptitudinilor umane. Dar autoritatea este tentație, capcana pasiunilor puterii; istoria autorității este în acest caz o istorie în care grandoarea și vinovăția sunt solidar amestecate, greșeala care aderă la exercițiul autorității se numește când minciună, când violență; dar este aceeași, după cum o considerăm raportată la conținuturi de afirmare lezate sau raportată la oamenii striviți de demonii puterii.

În ***Adevăr și Minciună****, problema minciunii este abordată în funcție de aspirația de a găsi unitatea prin care se poate defini Rațiunea; și dacă e adevărat că demonii bântuie mai ales prin fața templelor Zeilor, înțelegem de ce tocmai în inima Rațiunii, în miezul dorinței sale de unitate se naște cea mai înaltă minciună, aceea a unității prezumate și pretinse; sunt luate aici în considerație două figuri istorice fundamentale: „sinteza clericală a adevărului" și „sinteza politică a adevărului". Dar aceste înșelătoare unificări în domeniul în care domnește adevărul, ele fiind totodată unități violente cu privire la viața oamenilor și la dreptul lor la eroare, nu sunt fără îndoială decât aparențe ale unei culpabilități istorice cu o mie de capete; într-adevăr, multe din analizele primei părți se limpezesc sub o lumină nouă dacă le punem alături de aceste puncte de vedere asupra proximității Adevărului și a minciunii, a adevărului și a violenței; astfel, unitatea pe care eu o refuz în istoria filosofiei, unitatea eclectică sau unitatea dialectică, face parte din același univers al greșelii ca și violența clericală și violența politică.*

Este motivul pentru care un eseu în aparență așa de circumstanțial – Gary Davis! Vai! – precum ***Omul non-violent și prezența lui în istorie*** *este în direct – dacă pot să spun așa – cu tema cea mai centrală a acestei culegeri; în acest articol încercam să înțeleg în ce fel obscur, indirect, dezlânat, acționează omul non-violent în istorie atunci când depune mărturie, printr-un gest prezent, despre scopurile îndepărtate ale acestei*

istorii și că el identifică mijloacele pe care le folosește cu țelurile la care speră; or, această prezență a omului non-violent în istorie atestă în ochii mei faptul că istoria este foarte bogată și că, pentru a fi eficient în cadrul ei, o poți face în nenumărate feluri; dar în special acest mod în care „martorul lui Iehova", de exemplu, se lasă hăcuit pe loc mai degrabă decât să poarte armele, îmi luminează dintr-o dată sensul muncii mele: respectarea discontinuității „figurilor" istorice ale filosofiei nu este oare o modalitate a non-violenței? și această non-violență, în comunicarea subterană cu orice altă non-violență, nu se articulează ea oare, pe de altă parte, așa precum orice altă non-violență, pe violența inevitabilă care conduce istoria cea mai fățișă, care se vede cel mai bine, aceea a Statelor și a Bisericilor, aceea a puterilor banului, spadei, robei, pentru a putea compune mișcarea de ansamblu a istoriei pe care nici o cunoaștere n-o totalizează?

Am vorbit la început despre consonanța „involuntară" a acestor eseuri. De ce acest adjectiv insolit? Desemnez astfel o structură de gândire mai puțin aparentă decât ritmul care face să alterneze preocuparea epistemologică și preocuparea etico-culturală de-a lungul tuturor acestor texte. Adunând aceste texte, îmi dau seama că, din punct de vedere literar chiar, ele prezintă o asemănare de compoziție care desigur nu a fost intenționată; toate încearcă, mai mult sau mai puțin fericit, să atingă un anumit punct de tensiune nerezolvată; pe de o parte, ele sunt muncite cu o poftă de reconciliere, fie sub aspect metodologic, fie sub aspect etico-cultural, iar pe de altă parte, ele poartă armătura unei energice mefiențe în locul rezoluțiilor premature. Această structură neintenționată constituie un fel de **dialectică cu sinteză amânată**. *Aceasta se vede cel mai clar în opozițiile cu doi termeni: muncă-vorbire;* **socius***-aproapele; violență progresistă-rezistență non-violentă; istoria filosofiei-istoria filosofiilor. Dar aceeași dialectică animă analizele prin aproximații succesive sau prin niveluri etajate; obiectivitatea istoriei scrise – subiectivitatea istoricului – subiectivitatea istoriei reale; în istoria filosofiei, eclectism – pluralism – uni-*

tatea luminii adevărului; în filosofie și în teologia istoriei, progres – ambiguitate – nădejde – angoasă vitală – angoasă psihică – angoasă istorică – angoasă etică – angoasă metafizică etc...

Această înfățișare comună ar putea să nu fie decât un procedeu de expunere dacă ea nu ar exprima în mod direct, pe planul retoricii, însăși înfățișarea reflecției și dacă, până la urmă, ea n-ar trăda, atât pe planul expresiei, cât și pe planul înlănțuirii reflexive, ceea ce am numit mai sus impactul filosofic al nădăjduirii. Iată că o simplă remarcă asupra compoziției formale ne duce dintr-o dată la esențial.

Nu vreau să revin aici asupra dificultăților de ordin propriu-zis metolodogic pe care le suscită inserția în reflecția filosofică a unui moment eshatologic; pornind de data aceasta mai degrabă de la textele din partea a doua, am fi poate mai bine pregătiți să degajăm funcția teoretico-practică a acestei teme și să precizăm sensul a ceea ce am numit a fi un sentiment rațional reglator și purificator totodată, al scepticismului și al fanatismului, al scepticismului care renunță să mai caute sensul, al fanatismului care se grăbește să-l ofere prematur.

Spun că impactul filosofic al nădăjduirii este înfățișarea însăși a reflecției, imprimată în înfățișarea compoziției; prin aceasta înțeleg că ceea ce limbajul eshatologic numește nădejde se recuperează în plan reflexiv în ***răgazul*** *oricărei sinteze, în* ***amânarea*** *deznodământului tuturor dialecticilor: Ziua de Apoi, pentru filosofie, nu poate fi visul vreunui* ***happy end*** *la orizontul fantomatic al luptelor noastre; acesta este sensul în care „Împărăția Cerurilor este aproape"; tocmai această proximitate ține deschisă istoria.*

Din perspectiva mea filosofică, această idee de deschidere prezintă două chipuri: o față negativă și o față pozitivă. Pe de o parte, conceptul de Ziuă de Apoi operează ca o ***idee-limită*** *în sens kantian, adică ca o activă limitare a istoriei fenomenale de către un sens total doar „gândit", dar nu „cunoscut"*[2]*. Această poziție a unei limite zdrobește pretenția filosofilor istoriei de a spune sensul coerent a tot ceea ce s-a întâmplat și a tot ce va să vină. Eu mă găsesc mereu dincoace de Judecata de Apoi; fixând limita Zilei de Apoi, mă destitui din fotoliul de*

judecător ultim. În felul acesta nicăieri nu se spune ultimul cuvânt: Nu ştiu încă cum se acordă Zicerea cu Facerea, cum coincid adevărul perceptiv, adevărul ştiinţific, adevărul etic etc. ...; nu ştiu cum stau Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel sub acelaşi adevăr.

În felul acesta devine uşor să coborâm din această idee-limită la ceea ce am numit înfăţişarea reflecţiei: o idee-limită de sfârşit al istoriei protejează „discontinuitatea" viziunilor singulare ale lumii; ea întreţine „cercurile" dintre diversele atitudini culturale şi diversele impulsuri civilizatoare (a Spune trimite la a Face şi a Face la a Spune; adevărul perceptiv trimite la adevărul ştiinţific, care trimite la adevărul etic, care trimite la adevărul perceptiv etc. ...); sunt „cercuri", dar fără „ierarhie", fără infrastructură, nici suprastructură în mişcarea globală a istoriei: totul poate fi luat drept infrastructură dintr-un anumit punct de vedere. Pentru a rezuma la un cuvânt această funcţie negativă a ideii eshatologice, aş spune că ea este categoria lui „nu încă".

Dar impactul filosofic al speranţei Zilei de Apoi nu se mărgineşte la această depoziţie a **hybris***-ului nostru raţional. El este sursă de afirmare în miezul însuşi al acestui soi de agnosticism în materie de filosofie a istoriei pe care prezenta culegere îl emană prin porii săi.*

Această putere de afirmare încearcă să o facă să apară la suprafaţă ultimul eseu, intitulat ***Adevărata şi falsa angoasă****, folosind ca mijloc reflecţia asupra unei emoţii negative prin excelenţă, angoasa. A reflecta în adevăr asupra angoasei mi s-a părut că înseamnă să te foloseşti de ea ca de un detector al afirmării originare care, întotdeauna, a învins-o; chiar treptele angoasei pe care gândirea le parcurge, de la angoasa vitală a contingenţei şi de la moarte, până la angoasa metafizică a non-sensului radical, sunt chiar treptele unui soi de vehemenţă de a exista care izbucneşte după fiecare ofensă. Dacă deci a reflecta înseamnă a depăşi ceea ce înţelegi, beneficiul filosofic asupra unei meditaţii despre libertatea angoasei ne readuce în inima problemei adevărului istoriei.*

În acest eseu, angoasa istorică este mai întâi reașezată la locul ei în contextul unei economii spirituale mai vaste; ea figurează astfel între, pe de o parte, contingența viului și fragilitatea psihicului, și, pe de altă parte, între angoasa existențială a alegerii și a culpabilității și angoasa încă și mai radicală a Fundamentului; ea are drept imbold propriu posibilitatea înspăimântătoare care există în istorie, a rebutului pur – cel puțin în ochii oricărei filosofii a istoriei – a negativului care aparent nu mediază nimic și rămâne rebel oricărei includeri în imanența vreunui Logos.

În același timp, actul prin care dau credit unui sens ascuns, pe care nici o logică a existenței istorice nu-l epuizează, pare și el înrudit cu actul prin care ***vreau să trăiesc****, față cu iminența morții mele, cu actul prin care acest* ***a voi să trăiești*** *se „justifică" într-o sarcină etică și politică, cu actul prin care libertatea supusă* ***regretă cu toată căința*** *și* ***se regenerează****, cu actul prin care invoc, alături de corul tragediei antice și de psalmul ebraic, bunătatea totalității existenței. Acest act în lanț, acest act ierarhizat, este afirmarea originară. A reflecta asupra angoasei nu mai este doar o critică a autenticității; ea recuperează, prin intermediul amenințării totale, puterea de afirmare care constituie gândirea și îi dă* ***să pună*** *o limită propriului* ***hybris****; această reflecție recuperatoare este chiar impactul filosofic al nădăjduirii, nu numai doar în categoria lui „nu încă", dar chiar și în aceea a lui „încă de pe acum".*

Și totuși, nici un „entuziasm" n-ar putea să vindece precaritatea ***filosofică*** *a momentului eshatologic: filosofia vrea oare ea să-l „demitologizeze", așa cum se pare că este de datoria ei să o facă? în acest caz, ea încetează de îndată să primească dubla virtute a limitării și afirmării originare și recade în raționalizări mincinoase și violente. Filosofia pare aici într-adevăr păzită contra ei însăși de către non-filosofie[3]; ceea ce devine perplexitate de a putea identifica filosofia cu cercetarea unui „punct de plecare"; se pare că pentru a fi independentă în elaborarea problemelor sale, a metodelor sale, a enunțurilor sale, filosofia trebuie să fie dependen-*

tă în izvoarele și motivația ei profundă. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, este destul de neliniștitor.

La hotarele rigorii filosofice, din care niciodată nu e prea mult a cere, în vecinătatea izvoarelor nefilosofice ale filosofiei, gândirea trebuie fără îndoială să se mulțumească cu „timida" speranță de care vorbesc în ultimele rânduri și care mi se pare a prelungi ***docta ignorantia*** *pe care a profesat-o pentru prima oară presocraticul Xenofan, la răscrucea dintre ionieni și eleați[4].*

Știință clară nimeni n-avu și nici nu va avea vreodat'
Ce-i poate atinge pe zei și toate cele de care vorbesc;
Dar chiar dacă cuiva i se hărăzește lui zisa cea mai împlinită
El însuși nici n-o știe; și totuși, tuturor, din întâmplare,
oarece părere până la toți ajunge.

Prefață la ediția a doua (1964)

Cele unsprezece texte care erau cuprinse în prima ediție (1955) au fost reeditate fără schimbări. N-am socotit nici posibil, nici veridic să să pun în contrast ceea ce s-a perimat sau a fost dezmințit de eveniment și ceea ce mai poate păstra încă peste zece ani un interes actual sau o valoare durabilă. M-am mărginit să adaug șase texte susceptibile de a completa anterioara culegere fără să marcheze vreo ruptură nici de tematică și nici de ton.

Am lăsat neschimbată și repartizarea inițială a textelor în două grupe; titlurile ce le-au fost afectate acestora – ***Adevărul în Cunoașterea Istoriei****, respectiv,* ***Adevărul în Acțiunea Istorică*** *– desemnează cele două raporturi, epistemologic și practic, pe care le întrețin între ele adevărul și istoria.*

Prima parte – ***Adevărul în Cunoașterea Istoriei*** *este mai clar articulat în două secțiuni: critică și teologică; numai unul din textele vechi –* ***Socius-ul și Aproapele*** *– a fost scos din partea a doua și așezat în prima, datorită afinității sale cu tema teologică; două texte noi au fost introduse la sfârșitul fiecăreia din cele două secțiuni (aceeași regulă de compoziție este aplicată și mai departe).*

Cea de-a doua parte – ***Adevărul în Acțiunea Istorică*** *– are în frunte tot eseul despre Emmanuel Mounier. A doua secțiune este consacrată raporturilor generale dintre Vorbire și Praxis. A treia parte, cea mai nouă (i s-au adăugat trei texte), gravitează în jurul enigmelor pe care le constituie puterea politică pentru reflecția filosofică și pentru acțiunea în lumea culturii. În cea de-a patra secțiune am dorit să dau o idee despre filosofia implicită care însuflețește aceste eseuri și care se dezvoltă în modul cel mai riguros și sistematic în continuarea volumelor lucrării mele* ***Filosofia Voinței;*** *un text nou dă mai multă forță acestei secțiuni și încheie volumul; am numit această secțiune* ***Puterea de afirmare*** *în amintirea lui Jean Nabert de care n-am încetat să mă apropii în ultimii zece ani.*

Prima parte



ADEVĂRUL ÎN CUNOAȘTEREA ISTORIEI

I. PERSPECTIVE CRITICE

Obiectivitate și subiectivitate în istorie

Problema propusă este mai întâi o problemă de metodologie care permite reluarea de la bază a chestiunilor cu adevărat pedagogice de coordonare a învățământului; dar în spatele acestei probleme pot fi surprinse și reluate filosofic „*interesele*“ cele mai importante puse în joc de cunoașterea istorică. Folosesc aici cuvântul *interes* împrumutat de la Kant: în momentul în care rezolvă antinomiile rațiunii – printre care aceea a cauzalității necesare și a cauzalității libere – el se oprește să cântărească interesele aruncate în balanță de una sau alta dintre poziții; e vorba bineînțeles de interesele propriu-zis intelectuale sau, cum spune Kant, „de interesul rațiunii în acest conflict cu ea însăși”.

Trebuie să procedăm în același fel și cu aparenta alternativă care ne este propusă; aici interesele diverse sunt figurate prin aceste două cuvinte: obiectivitate, subiectivitate, *așteptări* de calitate diferită și de direcție diferită.

Așteptăm de la istorie o anumită obiectivitate care i se potrivește: de aici trebuie să plecăm și nu de la celălalt termen. Or, la ce ne așteptăm sub acest titlu? Obiectivitatea trebuie luată aici în sensul ei epistemologic strict: este obiectiv ceea ce gândirea metodică a elaborat, a așezat în ordine, a înțeles și l-a făcut astfel de înțeles. Aceasta este adevărat pentru științele fizice, pentru științele biologice; e adevărat de asemeni și pentru istorie. În consecință, ne așteptăm de la istorie ca ea să dea trecutului societăților omenești acces la această demnitate a obiectivității. Ceea ce nu vrea să însemne că această obiectivitate ar fi aceea a fizicii sau a biologiei: există tot atâtea niveluri de obiectivitate câte feluri de comportamente metodice. Așteptăm deci ca istoria să adauge o nouă provincie în variatul imperiu al obiectivității.

Această așteptare implică și o alta: așteptăm de la *istoric* o anumită calitate a *subiectivității* sale, care să nu fie o subiectivitate oarecare, ci o subiectivitate corespunzătoare exact obiectivității care se așteaptă de la istorie. Este vorba așadar de o subiectivitate *implicată*, implicată de către obiectivitatea așteptată. Prin urmare presimțim deja că există o subiectivitate bună și una rea, și așteptăm o departajare între subiectivitatea bună și cea rea prin însăși exercitarea meseriei de istoric.

Și încă nu e totul: sub titlul de subiectivitate așteptăm ceva mai grav decât subiectivitatea cea bună a istoricului; așteptăm ca istoria să fie o istorie a oamenilor și ca această istorie a oamenilor să ajute pe cititor, instruit de istoria istoricilor, să clădească o subiectivitate de rang înalt, subiectivitatea nu doar a mea însumi, ci aceea a omului. Dar acest interes, această așteptare a trecerii – prin intermediul istoriei – de la eu-însumi la umanitate – nu mai este cu exactitate epistemologică, ci propriu-zis filosofică: căci este într-adevăr o *subiectivitate gândită* cea pe care o așteptăm să apară din lectura și din meditația asupra operelor istoricului; acest interes nu-l mai privește deja pe istoricul care scrie istoria, ci pe cititor – în particular cititorul filosofic –, cititorul în care se desăvârșește orice carte, orice operă, pe riscurile și pericolele sale.

Acesta va fi traseul pe care-l vom urma: de la obiectivitatea istoriei la subiectivitatea istoricului; de la una și de la cealaltă către subiectivitatea filosofică (ca să folosim un termen neutru, fără prejudecată asupra analizei ulterioare).

Meseria de istoric și obiectivitatea în istorie

Ne așteptăm de la istorie la o anumită obiectivitate, obiectivitatea care i se potrivește; felul în care se naște și renaște istoria ne-o atestă; ea procedează întotdeauna prin *rectificarea* de către societățile tradiționale a aranjării oficiale și pragmatice a trecutului lor. Această rectificare este în același spirit ca și rectificarea pe care o reprezintă știința fizicii în raport cu primul fel de aranjare a aparențelor în cadrul percepției și în cosmologiile care îi sunt acesteia tributare[5].

Dar cine ne va spune ce este această obiectivitate specifică? Filosoful nu are de dat aici lecții istoricului; întotdeauna însăși exercitarea unei meserii științifice este instructivă pentru filosof. Ar trebui deci să ascultăm mai întâi pe istoric reflectând asupra meseriei sale, pentru că tocmai aceasta este măsura care se potrivește istoriei, după cum această meserie este totodată și măsura subiectivității, bune sau rele, pe care această obiectivitate o implică.

„Meseria de istoric": toată lumea știe că acest titlu a fost adăugat de Marc Bloch la a sa *Apologie a istoriei*. Această carte, din păcate neterminată, conține tot ce trebuie pentru a putea constitui un prim fundament de la care să ne pornim reflecțiile. Titlurile capitolelor de metodă – observația istorică – critica – analiza istorică – nu ne mai lasă nici o ezitare: ele marchează etape ale unei obiectivități care se construiește.

Îi suntem recunoscători lui Marc Bloch de a fi numit „observație" abordarea trecutului de către istoric: reluând o vorbă a lui Simiand care numea istoria o „cunoaștere prin urmele lăsate", el arată că această aparentă servitute a istoricului de a nu fi niciodată în fața obiectului său trecut, ci în fața urmei pe care acesta a lăsat-o, nu descalifică defel istoria ca știință: captarea trecutului prin urmele sale documentare este o *observație* în sensul puternic al cuvântului; căci a observa nu înseamnă nicidecum a înregistra un fapt brut. A reconstitui un eveniment sau mai degrabă o serie de evenimente, sau o situație, sau o instituție, plecând de la documente, înseamnă a elabora o conduită de obiectivitate de un tip propriu, dar irecuzabil: căci această reconstituire presupune ca documentul să fie întrebat, forțat să vorbească; presupune ca istoricul să meargă în întâmpinarea sensului din document, lansând către acesta o ipoteză de lucru; tocmai această cercetare face ca deopotrivă urma să se ridice la demnitatea de document semnificant, iar trecutul însuși la demnitatea de fapt istoric. Documentul nu era document înainte ca istoricul să nu se fi gândit să-i pună o întrebare; astfel, istoricul instituie, dacă se poate spune așa, document pe urmele lui, pornind de la observația sa; prin aceasta el instituie chiar faptele istorice. În această privință, faptul istoric nu diferă

în mod fundamental de celelalte fapte științifice despre care G. Canguilhem spunea, cu ocazia unei confruntări asemănătoare cu cea de față: „faptul științific este ceea ce știința face atunci când se face știință”. Exact aceasta este obiectivitatea: o operă a activității metodice. Tocmai de aceea această activitate poartă frumosul nume de „critică”.

Apoi, mai trebuie să-i fim recunoscători lui Marc Bloch de a fi numit „analiză“ și nu mai întâi sinteză activitatea istoricului care caută *să explice*. Are de o mie de ori dreptate să nege că istoricul ar avea drept sarcină reconstituirea lucrurilor „așa cum s-au petrecut ele”. Istoria nu are ambiția de a face să *retrăiască* lucrurile, ci de a re-compune, re-constitui, adică de a compune și constitui o înlănțuire retrospectivă. Obiectivitatea istoriei constă exact în această renunțare la a coincide, la a retrăi, în această ambiție de a elabora înlănțuirea faptelor la nivelul înțelegerii unui istoric. Și Marc Bloch subliniază ce parte enormă de abstracție presupune o asemenea muncă; pentru că nu poate exista *explicație* fără constituirea unor „serii“ de fenomene: seria economică, seria politică, seria culturală etc. ...; dacă de fapt nu s-ar putea identifica, nu s-ar putea recunoaște o *aceeași* funcțiune în evenimentele *celelalte*, n-ar fi nimic de înțeles; nu există istorie decât pentru că anumite „fenomene“ continuă: „în măsura în care determinarea lor se operează de la cel mai vechi spre cel mai recent, fenomenele umane se comandă înainte de toate prin lanțuri de fenomene asemănătoare; a le clasa pe genuri înseamnă deci a descoperi liniile de forță cu eficacitate capitală“ (74). Nu există sinteză istorică decât pentru că mai întâi istoria este o analiză, și nu o coincidență emoțională. Ca orice alt savant, istoricul caută relațiile dintre fenomenele pe care le-a distins. *De aici încolo* se va insista atât cât va trebui asupra necesității de a înțelege ansamblurile, legăturile organice care depășesc orice cauzalitate analitică; se va opune așadar atât cât va fi nevoie faptul de *a înțelege* celui de *a explica*. Și cu toate acestea nu se va putea face din această distincție cheia metodologiei istorice; așa cum spune Marc Bloch: „Această muncă de recompunere n-ar putea să vină decât după analiză. Mai bine spus: ea nu este decât prelungirea analizei

ca rațiune de a fi a sa. În analiza de început, mai mult contemplată decât observată, cum altfel s-ar fi putut discerne legăturile când nimic nu era distinct?“ (78).

Înțelegerea nu este deci opusă explicației, ea este cel mult față de aceasta complementul și contrapartea. Ea poartă marca analizei – analizelor – care au făcut-o posibilă. Și își păstrează până la sfârșit această marcă: conștiința epocii pe care istoricul va încerca s-o reconstituie în sintezele sale cele mai vaste este alimentată de toate interacțiunile, de toate relațiile în toate sensurile pe care istoricul le-a cucerit prin analiză. Faptul istoric total, „trecutul integral”, este probabil o Idee, adică, în sens kantian, limita niciodată atinsă a unui efort de integrare mereu mai vast, mereu mai complex. Noțiunea de „trecut integral“ este ideea care reglează *acest efort.* Nu este un imediat; nimic nu este mai mediat decât o totalitate: ea este produsul unei „concepții ordonatoare”care exprimă efortul cel mai înalt de punere în ordine a istoriei de către istoric; este, ca să vorbim într-o altă limbă (dar științifică), fructul „teoriei“, în sensul în care se vorbește de „teoria fizicii”.

În fapt, nici o „concepție ordonatoare“ nu va îmbrățișa întreaga istorie: o epocă rămâne un produs de analiză; istoria nu va propune înțelegerii noastre decât: „părți totale“ (ca să vorbim ca Leibniz), adică „sinteze analitice“ (pentru a relua o expresie îndrăzneață din *Deducția transcendentală* a lui Kant).

Astfel, de la un capăt la altul, istoria este fidelă etimologiei sale: ea este o „cercetare”, ἱστορία. Ea nu este mai întâi o interogație neliniștită despre descurajanta noastră istoricitate, despre modul nostru de a trăi și de a aluneca în timp, ci o *ripostă* la această condiție „istorică”: o ripostă prin *alegerea istoriei*, prin alegerea unei anumite *cunoașteri*, a unei voințe de a înțelege rațional, de a edifica ceea ce Fustel de Coulanges numea „știința societăților omenești“ și pe care Marc Bloch o numește „întreprinderea unei analize raționale”.

Această intenție de obiectivitate nu se limitează la critica documentară, așa cum ar crede-o un strâmt pozitivism; ea animă chiar și marile sinteze; raționalismul său apropiat este din aceeași rasă ca și acela al modernei științe fizice, iar istoria nu este cazul să aibă în această privință un complex de inferioritate.

Obiectivitatea istoriei și subiectivitatea istoricului

Ne revine acum să situăm în raport cu meseria istoricului – și, deci, în raport cu această intenție și cu întreprinderea acestui demers de obiectivitate – critica contemporană care, de o jumătate de veac, a insistat atâta asupra rolului subiectivității istoricului în elaborarea istoriei.

Mi se pare într-adevăr că nu se poate considera această subiectivitate în ea însăși fără a ști mai întâi ce face ea: și anume tocmai o întreprindere rațională a analizei. Prudența vrea așadar să se procedeze în maniera tradiției reflexive, și anume să se cerceteze această subiectivitate în intenția sa, în demersul său, în operele sale. Nu există de altminteri nici fizică fără fizicieni, adică fără încercări și erori, fără tatonări, abandonuri, descoperiri neașteptate. Revoluția coperniciană a lui Kant nu a constat într-o apoteoză a subiectivității savanților, ci tocmai în descoperirea acestei subiectivități care face să existe obiectele. A reflecta asupra subiectivității istoricului înseamnă totodată a cerceta ce subiectivitate apare în cadrul meseriei de istoric.

Dar, dacă poate fi vorba de o problemă proprie istoricului, aceasta se referă la trăsături ale obiectivității pe care încă nu le-am numit și care fac din obiectivitatea istoricului o obiectivitate incompletă față de cea atinsă, sau cel puțin vizată, în celelalte științe. Voi prezenta aceste trăsături fără ca, pe parcurs, să încerc să atenuez contrastele aparente între această nouă etapă a reflecției și precedenta.

1. Prima însușire se referă la noțiunea de alegere istorică; nu i-am epuizat nicidecum sensul spunând că istoricul alege raționalitatea însăși a istoriei. Această alegere a raționalității implică o altă alegere în însăși munca istoricului; acest alt fel de alegere ține de ceea ce s-ar putea numi *judecata de importanță,* așa cum prezidează ea selectarea evenimentelor și a factorilor. Istoria, prin intermediul istoricului, nu reține, nu analizează și nu pune în legătură decât evenimentele importante. Tocmai aici intervine subiectivitatea istoricului într-un sens original în raport cu aceea a fizicianului, sub formă de scheme interpreta-

tive. În consecință, aici calitatea celui care pune întrebările se răsfrânge asupra selecției însăși a documentelor ce sunt chestionate. Ba mai mult, tocmai judecata de importanță este cea care, eliminând accesoriul, creează continuitatea: pentru că ceea ce este trăit apare dezlânat, sfâșiat de insignifianță, iar ceea ce este povestit devine legat, închegat, semnificant prin continuitatea sa. Astfel, chiar raționalitatea istoriei ține de această judecată de importanță căreia îi lipsesc totuși criteriile sigure. Asupra acestei chestiuni, R. Aron are dreptate să spună că „teoria precede istoria".

2. În afară de aceasta, istoria este tributară în diverse grade unei *concepții vulgare a cauzalității*, după care cauza desemnează când „fenomenul venit ultimul, cel mai puțin permanent, cel mai excepțional în ordinea generală a lumii" (Marc Bloch), când o constelație de forțe cu evoluție lentă, când o structură permanentă. În această privință, lucrarea lui Braudel – *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea* – marchează o dată importantă din punct de vedere al metodei, prin efortul său de a descâlci și de a ordona aceste cauzalități: el așază mai întâi acțiunea permanentă a cadrului mediteranean, apoi forțele particulare, dar relativ constante din a doua jumătate a secolului al șaisprezecelea, în fine, fluxul evenimentelor. Acest efort de a etaja cauzalitățile este chiar în linia demersului de obiectivitate al istoriei. Dar această punere în ordine va rămâne mereu precară, căci întreaga compoziție de cauzalități prea puțin omogene, instituite ele-însele și propriu-zis constituite prin analiză, pune o problemă quasi insolubilă. Oricum ar fi, printre cauzalitățile componente, trebuie incorporate motivațiile psihologice, mereu stigmatizate de o psihologie a simțului comun.

Chiar și sensul cauzalității de care se folosește istoricul rămâne deseori naiv, precritic, oscilând între determinism și probabilitate: istoria este condamnată *să facă uz*, la concurență, de mai multe scheme de explicare, fără să fi reflectat asupra lor, și poate și fără să le distingă: condiții care nu sunt împrejurări determinante, motivații care nu reprezintă cauzații, cauzații care nu sunt decât câmpuri de influență, facilitări etc.

Pe scurt, istoricul „practică“ moduri de explicație care depășesc reflecția sa; ceea ce este firesc: explicația este înfăptuită, pusă în acțiune, înainte de a fi posedată în plan reflexiv.

3. O altă trăsătură a acestei obiectivități incomplete ține de ceea ce s-ar putea numi fenomenul de „distanță istorică”: a înțelege rațional înseamnă a încerca să recunoști, să identifici (Kant numea sinteza intelectuală o sinteză de recunoaștere în concept). Or, istoria are drept sarcină să numească ceea ce s-a schimbat, ceea ce s-a abolit, ceea ce a fost *altceva*. Reapare aici vechea dialectică care opune pe *același* lui *altul;* istoricul de meserie o regăsește sub forma foarte concretă a dificultăților limbajului istoric, în particular a terminologiei: cum să numești și să faci accesibile în limbajul contemporan, în limba națională actuală, o instituție, o situație care sunt abolite, dacă nu utilizând similitudini funcționale, corectate ulterior prin diferențieri? Să evocăm aici dificultățile legate de cuvintele *tiranie*, *șerbie, feudalitate, stat* etc. ... Fiecare dintre ele atestă lupta istoricului pentru o terminologie care permite totodată a identifica și a specifica; de aceea limbajul istoric este necesarmente *echivoc*. Timpul istoric este cel care vine aici să-și opună inteligenței asimilante opera sa proprie diferențiatoare, disparitatea sa. Istoricul nu poate scăpa acestei naturi a timpului, în care, de la Plotin încoace, am recunoscut fenomenul ireductibil al îndepărtării de sine, al întinderii, al dis-tensiunii, pe scurt, al alterității originale.

Suntem la unul din izvoarele caracterului „in-exact“ și chiar ne-„riguros“ al istoriei; niciodată istoricul nu se găsește în situația matematicianului care denumește și care, denumind, determină însuși conturul noțiunii: „Numesc linia de intersecție dintre două suprafețe...”

Din contră, ceea ce ține locul acestei activități primordiale de denumire, prin care o știință exactă se situează față de obiectul său, este o anume aptitudine a istoricului de a se depeiza, de a se transporta ipotetic într-un alt prezent; epoca pe care o studiază contează pentru el drept prezentul de referință, centrul de perspectivă temporală; există și un viitor al acestui prezent și

care e alcătuit din așteptările, din ignoranța, din previziunile, din temerile oamenilor de atunci și nu din ceea ce noi, cei de-acum, știm că s-a întâmplat; există de asemeni și un trecut al acestui prezent și care este memoria oamenilor de odinioară și nu ceea ce noi, aceștia de acum, *știm* despre trecutul lor. Or, acest transfer într-un alt prezent, care ține de tipul de obiectivitate a istoriei, este într-adevăr un spațiu de *imaginație;* o imaginație temporală, dacă vrem, pentru că un alt prezent este re-prezentat, re-portat pe fondul „distanței temporale" – „odinioară". Sigur că această imaginație marchează intrarea în scenă a unei subiectivități de care științele despre spațiu, despre materie și chiar despre viață nu au nevoie. Ba chiar este o rară calitate să știi să aduci aproape de noi trecutul istoric, restituind distanța istorică sau, mai bine, instituind în spiritul cititorului o conștiință a îndepărtării, a adâncimii temporale.

4. În fine, ultima trăsătură, dar nu cea mai neînsemnată, ci ultima trăsătură hotărâtoare: ceea ce istoria vrea să explice și să înțeleagă în ultimă instanță sunt *oamenii*. Trecutul de care ne-am îndepărtat este trecutul uman. La distanța temporală se adaugă deci și această distanță specifică, care ține de faptul că celălalt este un *alt om*.

Regăsim aici problema trecutului integral: căci ceea ce istoricul încearcă să restituie prin totalitatea rețelei de relații cauzale este tocmai ceea ce au trăit ceilalți oameni. Prin urmare însuși caracterul uman inepuizabil al trecutului este cel care impune sarcina unei înțelegeri integrale. Realitatea absolută a trăirii umane din trecut tinde să se recupereze într-o reconstrucție tot mai articulată, în sinteze analitice tot mai diferențiate și mai ordonate.

Or, acest trecut integral al oamenilor de altădată, am afirmat că este o *idee*, limita unei aproximații intelectuale. Trebuie spus de asemeni că tocmai termenul anticipat printr-un efort de simpatie, și care este mai mult decât simplul transfer imaginativ într-un alt prezent, constituie cu adevărat un transfer într-o altă viață de om. Această simpatie este prezentă la începutul și la sfârșitul aproximației intelectuale de care vorbeam; ea amorsează

munca istoricului în felul unui prim imediat; operând în acel moment ca o afinitate prevenitoare pentru obiectul studiat, ea renaște ca un ultim imediat, apărând ca o recompensă suplimentară la capătul unei lungi analize; analiza rațională joacă rolul de etapă metodică între o simpatie neștiutoare și o simpatie instruită.

Este motivul pentru care istoria este animată de o voință de *întâlnire* deopotrivă ca și de o voință de *explicare*. Istoricul se duce spre oamenii trecutului cu experiența sa umană proprie. Momentul în care subiectivitatea istoricului capătă un relief pregnant este acela în care, dincolo de orice cronologie critică, istoria face să iasă la suprafață valorile de viață ale oamenilor de altădată. Această evocare a valorilor, în cele din urmă, singura evocare a oamenilor care ne este accesibilă, dat fiind că nu putem retrăi ceea ce ei au trăit, nu este posibilă fără ca istoricul să fie în mod vital „interesat“ de aceste valori și fără a avea cu ele o afinitate de profunzime; și asta nu pentru că istoricul trebuie să împărtășească credința eroilor săi; n-ar face atunci decât rareori istorie, ci mai degrabă apologetică, adică hagiografie; dar el trebuie să fie capabil să admită prin ipoteză credința lor, ceea ce reprezintă un mod de a intra în miezul problematic al acestei credințe, „suspendând-o”, „neutralizând-o“ în calitatea ei de credință încă profesată.

Această adoptare suspendată, neutralizată, a credinței oamenilor de altădată este simpatia proprie istoricului; ea atinge o culme o dată cu ceea ce numeam înainte imaginarea unui alt prezent, prin transfer temporal; acest transfer temporal este deci și transportare într-o altă subiectivitate, adoptată ca un centru de perspectivă. Necesitatea aceasta ține tocmai de situația radicală a istoricului: istoricul face parte din istorie; nu doar în acest sens banal că trecutul este trecutul prezentului său, ci în sensul că oamenii din trecut fac parte din aceeași umanitate. Istoria este deci unul din modurile în care oamenii „repetă“ apartenența lor la aceeași umanitate; ea este un sector al comunicării conștiințelor, un sector scindat de etapa metodologică a urmei lăsate și a documentului, deci un sector distinct al dialogului, în care celălalt *răspunde*, dar nu un sector în întregime scindat al intersubiectivității totale care, ea, rămâne mereu deschisă și în dezbatere.

Ajungem aici la această nouă frontieră unde obiectivitatea istoriei lasă să izvorască la suprafață subiectivitatea istoriei însăși, nu doar subiectivitatea istoricului.

Înainte de a face acest nou pas, să ne întoarcem puțin în urmă și să luăm reperele locului în care am ajuns.

Ruinează oare considerațiile acestea primul nostru ciclu de analize asupra obiectivității istorice? Această intruziune a subiectivității istoricului marchează ea, așa cum s-a pretins, „dizolvarea obiectului”? Nicidecum: n-am făcut decât să specificăm tipul de obiectivitate istorică între toate obiectivitățile; pe scurt, am procedat la *constituirea* obiectivității istorice drept corelat al subiectivității istoricului.

Tocmai de aceea, în replică, subiectivitatea pusă în joc nu este o subiectivitate *oarecare*, ci exact subiectivitatea *istoricului*: judecata de importanță, complexul schemelor de cauzalitate – transferul într-un alt prezent imaginat – simpatia pentru alți oameni, pentru alte valori, și până la urmă această capacitate de a întâlni un *altul* de odinioară – toate acestea conferă subiectivității istoricului o mult mai mare bogăție de armonice față de cele pe care le comportă de exemplu subiectivitatea fizicianului. Asta nu înseamnă că această subiectivitate este una *în derivă*.

Nu am spus încă nimic atunci când am afirmat că istoria este relativă la istoricul însuși. Căci, de fapt, *cine* este istoricul? La fel cum obiectul perceput este relativ la ceea ce Husserl numește corpul orto-estetic, adică la o senzorialitate normală, obiectul științific este întotdeauna relativ la un spirit drept; această relativitate nu are nimic de-a face cu un relativism oarecare, cu un subiectivism al voinței de a trăi, al voinței de putere, sau știu eu ce altceva? Subiectivitatea istoricului, ca orice subiectivitate științifică, reprezintă victoria unei bune subiectivități asupra unei rele subiectivități.

După asidua muncă a criticii filosofice care a atins punctul său extrem cu lucrarea lui Raymond Aron, trebuie poate să punem acum întrebarea: care este subiectivitatea cea *bună* și care cea *rea*? Așa cum recunoaște Henri Marrou, care totuși face o așa de favorabilă primire școlii critice, regăsim la un nivel superior – la nivelul acestei „istorii în același timp lărgite și

extinse în profunzime" pe care o reclamă Marc Bloch şi Lucien Febvre – valorile despre care pozitivismul avea un înţeles îngust dar autentic: „progresul (în metoda ştiinţifică) se face prin depăşire şi nu prin reacţie: nu contestăm decât în aparenţă validitatea axiomelor metodei pozitiviste; ele rămân valabile, la nivelul lor, dar discuţia se situează cu un pas mai înainte: suntem acum pe o altă treaptă a spiralei"[6]. Pozitivismul nu depăşea nivelul criticii documentare; modelul său fizic, de altfel, era el însuşi sărac şi fără mare raport cu fizica fizicienilor. Dar, dincolo de fetişismul său privitor la faptul în sine – deja fals în fizică, unde, nici acolo, nu mai există fapte care sar în ochi – pozitivismul ne reaminteşte că nici judecata de importanţă, nici teoria, nici imginaţia temporală, nici, mai ales, simpatia, nu lasă istoria în seama nu se ştie cărei nebunii subiective; aceste dispoziţii subiective sunt dimensiunile chiar ale colectivităţii istorice.

După ce am spus, şi am spus destul, că istoria *reflectă* subiectivitatea istoricului, trebuie să spunem că meseria de istoric *educă* subiectivitatea istoricului. Şi istoria îl face pe istoric, aşa cum istoricul face istoria. Sau, mai bine: meseria de istoric face istoria *şi* pe istoric. Altădată se opunea raţiunea sentimentului, imaginaţiei: azi noi le reintroducem în câmpul raţionalităţii, dar în schimb raţionalitatea pentru care a optat istoricul face ca distincţia să treacă chiar în inima sentimentului şi a imaginaţiei, scindând ceea ce aş numi un *eu al cercetării* în raport cu un *eu patetic*, eul resentimentelor, urii, rechizitoriilor. Să-l ascultăm încă o dată pe Marc Bloch: „a înţelege nu înseamnă a judeca". Vechiul adagiu: *sine ira nec studio* nu e valabil numai la nivelul criticii documentare; numai că sensul lui devine mai subtil şi mai preţios la nivelul sintezei celei mai înalte. Nu trebuie de altfel să omitem a remarca că acest eu patetic nu este obligatoriu cel care fulminează; se poate să fie de asemeni aparenta „apatie" a hipercriticului cea care denigrează orice mărime reputată şi depreciază toate valorile pe care le întâlneşte; această proastă dispoziţie intelectuală aparţine eului patetic cu acelaşi titlu ca pasiunea politică deturnată de la lupta politică contemporană şi reportată în trecut.

Nu există deci istorie fără o ἐποχή a subiectivității cotidiene, fără instituția acestui *eu al cercetării* de la care istoria își trage frumosul său nume. Căci istoria este tocmai această „disponibilitate”, această „supunere la neașteptat”, această „deschidere spre celălalt”, în care subiectivitatea cea rea este depășită.

Astfel se încheie primul ciclu de reflecții: obiectivitatea ne apăruse mai întâi drept intenția *științifică* a istoriei; ea marchează acum distanța dintre o subiectivitate bună și una rea a istoricului: definiția obiectivității – din „logică“ a devenit „etică”.

Istoria și subiectivitatea filosofică

Este oare epuizat studiul asupra subiectivității în istorie de aceste considerații asupra subiectivității *istoricului*, de această departajare – la *istoricul* însuși – a unei subiectivități de cercetare față de o subiectivitate pasională?

Să ne amintim punctul nostru de plecare și „interesele“ multiple angajate în istorie: mai așteptăm în plus de la istorie ca ea să-și dezvăluie o altă subiectivitate decât aceea a istoricului care face istoria, o subiectivitate care ar fi chiar cea a istoriéi, care ar fi istoria însăși.

Dar ea nu mai depinde poate de meseria de istoric, ci de munca *lectorului* de istorie, a cititorului, a amatorului de istorie așa cum suntem fiecare din noi, așa cum filosoful are motivele sale speciale să fie. Pentru că istoria istoricului este o operă *scrisă* sau predată în învățământ și, ca orice operă scrisă și predată, ea nu se desăvârșește decât în cititorul ei, în elev, în public. Și tocmai această *reluare* de către lectorul filosof a istoriei așa cum este ea scrisă de către istoric, tocmai aceasta pune problemele pe care le vom parcurge acum.

Voi lăsa deoparte utilizarea istoriei ca divertisment, ca „plăcere de a auzi și de a citi lucruri deosebite”, pe scurt, ca exotism în timp; deși, așa cum am văzut, această mișcare de îndepărtare de sine aparține conștiinței istorice, și ea este, sub acest aspect, etapa necesară a unei utilizări mai filosofice, căci

dacă istoria nu ne-ar depeiza, cum am mai găsi noi prin ea o subiectivitate mai puțin egoistă, mai mediată și, la drept vorbind, mai umană? Și mai puțin încă voi vorbi de istorie ca sursă de precepte: măcar că pătrunderea ei în conștiință, despre care vom vorbi imediat, înseamnă o reluare a valorilor apărute în istorie și servește oarecum instruirii noastre, chiar dacă nu reducem utilizarea principală a istoriei doar la preocuparea didactică. Mai degrabă, putem considera că ea ne mai și instruiește pe deasupra, istoria, atunci când o preluăm așa cum trebuie.

Voi examina deci exclusiv utilizarea pe care filosoful o poate da istoriei istoricilor: filosoful are o modalitate proprie de a desăvârși în el însuși munca istoricului și această manieră proprie constă în a face să coincidă propria „*luare*“ de conștiință cu o „reluare“ a istoriei.

Nu ascund că nu toate concepțiile despre filosofie sunt în acord cu această cugetare; cred totuși că ea e valabilă pentru întreg grupul de filosofii care se pot numi, în mare, reflexive, fie că acestea își au punctul de pornire în Socrate, în Descartes, în Kant sau Husserl. Toate aceste filosofii sunt în căutarea veritabilei subiectivități, a veritabilului act de conștiință. Ceea ce avem de descoperit și de redescoperit neîncetat este că acest itinerar de la *Însumi* la *Eu*[7] pe care îl numim luare de conștiință trece printr-o anumită meditație asupra istoriei, și că acest ocol al reflecției prin zona istoriei este una din modalitățile – și anume, modalitatea filosofică – de a desăvârși într-un cititor munca istoricului.

Această desăvârșire a istoriei istoricilor în actul filosofic poate fi înfăptuită în două direcții: în direcția unei „logici a filosofiei“, prin căutarea unui sens coerent de-a lungul istoriei; în direcția unui „dialog”, de fiecare dată unic și de fiecare dată exclusiv, cu fiecare dintre filosofi și cu filosofiile individualizate.

1. Istoria ca „proclamare“ a unui sens

Să urmăm acum prima dintre piste: aceea a lui Comte, a lui Hegel, a lui Brunschvicg, a lui Husserl din ultima parte a vieții, a lui Eric Weil; în ciuda diferențelor enorme care separă inter-

pretarea pe care o dau ei rațiunii, și de asemeni istoriei, toți acești gânditori au în comun aceeași convingere: claritatea pe care o caut în mine însumi trece printr-o istorie a conștiinței. Calea „scurtă“ a cunoașterii de sine și calea „lungă“ a istoriei conștiinței coincid. Am nevoie de istorie ca să ies din subiectivitatea mea particulară și să pun la încercare în mine-însumi și dincolo de mine-însumi *ființa-om*, acel *Menschsein*. Exemplul pe care îl cunosc cel mai bine, cel al lui Husserl, este remarcabil în această privință: acest gânditor subiectiv prin excelență a fost somat de evenimente să se interpreteze din punct de vedere istoric: a trebuit ca nazismul să pună sub acuzație întreaga filosofie socratică și transcendentală, pentru ca profesorul de la Friburg să încerce să se sprijine pe marea tradiție a filosofiei reflexive și să recunoască în ea *sensul Occidentului*.

Iată cuvântul cel mare: *sensul*. Prin istorie, caut să justific *sensul* istoriei „Conștiinței”.

Să nu ne ducem prea repede spre obstacolele care se opun unei asemenea pretenții. Să încercăm mai întâi să înțelegem bine ce *așteaptă* filosoful de la un asemenea demers și ce *presupune* adevărat pentru a-l putea întreprinde.

Filosoful se așteaptă ca o anumită coincidență între calea „scurtă“ a cunoașterii de sine și calea „lungă“ a istoriei să-l *justifice*. Așadar, datorită faptului că filosoful este amenințat, zguduit – ba chiar umilit– în partea cea mai profundă a lui însuși, tocmai de aceea el invocă istoria; îndoindu-se de sine, el vrea să recapteze propriul său sens, prinzând sensul istoriei în amonte de propria sa conștiință. Și iată-l pe filosof care se apucă și el să scrie o istorie, care face istorie, istoria motivului transcendental, istoria lui *Cogito*. Prin urmare, o justificare așteaptă filosoful de la această istorie a conștiinței.

Să spunem acum ce presupune o asemenea așteptare: ea presupune ca această coincidență între sensul conștiinței mele și sensul istoriei să fie posibilă; el creditează o anumită teleologie a istoriei. Altfel spus, istoria ca flux de *evenimente* trebuie să fie în așa fel încât, de-a lungul acestui flux, omul să să înscăuneze, să se ajungă la o *proclamare* a omului.

Vedem deci că această presupunere este dublă: dinspre rațiune și dinspre istorie; dinspre rațiune: filosoful presupune că

rațiunea dezvoltă o istorie pentru că ea este de ordinul exigenței, sarcinii, obligației de a exista, al ideii reglementatoare, iar o sarcină nu se realizează decât într-o istorie; dinspre istorie: filosoful presupune că istoria își primește calificarea propriu-zis umană printr-o emergență și o promovare a valorilor pe care filosofia le poate relua și înțelege ca o dezvoltare a conștiinței. Aceasta este dubla presupunere a filosofului: este dublul credit pe care-l face filosoful, pe de o parte istoricității rațiunii și, pe de altă parte, semnificației istoriei. Nașterea și dezvoltarea filosofiei în Grecia și în Occident sunt pentru el atestarea și garanția că nu a acordat zadarnic acest dublu credit. Istoria filosofiei i se pare legătura care sudează istoricitatea rațiunii cu semnificația istoriei.

Iată deci ce așteaptă de la istorie filosoful – cel puțin filosoful socratic, transcedental, reflexiv – și ce presupune el în această așteptare a sa. Putem ghici cu câtă neîncredere privește istoricul de meserie un astfel de demers; iar rezervele sale trebuie să ne ajute să măsurăm importanța și limitele unei utilități filosofice a istoriei.

Mai întâi, istoricul de meserie va refuza ferm să identifice istoria cu istoria filosofiei, sau chiar, și mai vast, cu istoria conștiinței și, până la urmă, cu o proclamare oarecare. El va spune fără îndoială că sensul istoriei, teleologia istoriei îi scapă total, că nu aceasta este adevărata problemă a „meseriei de istoric“ și că presupunerea unui oarecare sens nici măcar nu este necesară pentru a face o „apologie pentru istorie”. Lărgirea și aprofundarea pe care el ambiționează să le dea istoriei, el le caută nu de partea unui sens rațional, ci mai degrabă de partea complexității, a bogăției de conexiuni între geografic, economic, social, cultural etc. ... Pentru el, umanitatea se diversifică fără sfârșit în realitatea sa de fapt, mult mai mult decât se unifică ea în sensul său de drept. În ansamblu, istoricul va fi neîncrezător în filosofie, îndeosebi în filosofia istoriei. El se va teme ca aceasta din urmă să nu strivească istoria sub spiritul de sistem, să n-o ucidă în calitatea ei de *historia*. El va opune deci obiectivitatea pe care o va fi cucerit cu subiectivitatea sa de istoric, subiectivității filosofice în care filosoful ar dori să scufunde și pe una și pe cealaltă.

Aceste rezistențe și refuzuri ale istoricului sunt perfect legitime și ne dezvăluie adevăratul sens al unei istorii a conștiinței. Filosoful nu trebuie să-i ceară această conștiință istoricului; și dacă i-o cere totuși, istoricul are dreptate să i-o refuze. Căci o istorie a conștiinței este o operă de filosof, de istoric al filosofiei, dacă vrem: dar istoria filosofiei este o întreprindere filosofică.

De ce? pentru că filosoful este cel care compune această istorie, printr-o operație de gradul al doilea, printr-o operație de „*reluare*". Filosoful a pus istoriei (cea a istoricilor) un anumit tip de întrebare care manifestă „alegerea filosofului", în sensul în care vorbeam cu puțin înainte de „alegerea istoricului". Aceste întrebări se referă la emergența valorilor cunoașterii, ale acțiunii, ale vieții și ale existenței de-a lungul timpului societăților omenești. Hotărând să privilegieze această lectură, el rămâne credincios acestui proiect în timp ce-l execută. Dar cum și el are o subiectivitate mărginită, și cum abordează acest sens al istoriei cu o preconcepție despre ceea ce trebuie căutat (dar, cine nu caută nimic nici nu va găsi nimic), filosoful este cel care regăsește în istorie sensul pe care-l presimte; cerc vicios, se va spune? Nicidecum: căci tocmai acest sens rămâne de ordinul presentimentului, atâta timp cât istoria nu a oferit meditația sa pentru a ridica această presimțire de sens la o adevărată înțelegere distinctă și articulată. Sigur, pot fi criticate diferitele istorii ale conștiinței – *Cursul de filosofie pozitivă* al lui Auguste Comte, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, *Progresul conștiinței în filosofia occidentală* al lui Brunschvicg, *Krisis der europäischen Wissenschaften** a lui Husserl, *Logica filosofiei* a lui Eric Weil: singurul mod de a le critica este de a compune o altă istorie a conștiinței mai bună decât a lor, adică mai vastă și totodată mai coerentă, sau de a face ceva foarte diferit, așa cum o vom spune mai departe. Dar o dată ce s-a înțeles că această istorie este o *alcătuire* de grad secund, că ea este un

* Titlul complet: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, publicat în rev. „Philosophie", I, 1936, reluat în „Husserliana", vol. VI, 1957; „Criza gândirii europene și fenomenologia transcedentală". În germană, în text (N. tr.).

act de responsabilitate filosofică, și nicidecum o dată aparținând istoriei istoricilor, și cu atât mai puțin o realitate absolută, o istorie în sine, nu vedem ce obiecție ar mai putea face istoricul de meserie în fața unei astfel de întreprinderi. În limbajul lui Eric Weil, aș spune că istoria istoricilor face să se nască „atitudini“ umane; filosoful, prin actul său specific de reluare, ridică „atitudinile“ la rangul de „categorii“ și caută o ordine coerentă a categoriilor într-un „discurs coerent”; dar atunci, această istorie a spiritului este deja o „logică a filosofiei“ și nu mai este o istorie a istoricului.

Mi se pare că această punere la punct atenuează într-un mod cu totul particular enormitatea și scandalul pe care le reprezintă, pentru istoric, pretenția filosofilor de a trata istoria drept proclamare a unui sens.

De vreme ce acest sens apare printr-un act specific de „reluare“, distanța rămâne între *eveniment* și *proclamare**. Istoria istoricilor nu este înghițită de această istorie semnificativă. Ea este, din contră, presupusă mereu drept matricea cea mare a atitudinilor pe care filosoful le reia. Mai mult, nemulțumită de a tot alimenta istoria filosofiei, istoria istoricilor este un avertisment permanent împotriva riscurilor unei astfel de întreprinderi: ea este prezentă pentru a reaminti filosofului raționalist importanța mărfii pe care el nu vrea s-o primească, a ceea ce el renunță să mai tematizeze chiar pe motivul „alegerii sale de filosof“ raționalist; istoria istoricilor reamintește filosofului din ce non-sens se extrage orice sens. Și totuși, filosoful nu va fi clintit de acest spectacol de nebunii, eșecuri, rapacități pe care le etalează istoria, pentru că el știe că istoria sa nu e găsită întâmplător, ci e căutată și găsită plecând de la sarcinile rațiunii.

Dar trebuie să mergem mai departe: această istorie a conștiinței nu renunță numai la non-sens (cel puțin din punct de vedere al rațiunii filosofice); ea abandonează de asemeni ceea ce este individual, nesistematizabil, excepțional. Caracterul singular, stingher, incomparabil al fiecărei filosofii, nu este oare

* În orig., joc de cuvinte (paronimie): *événement* și *avènement* (N. tr.).

un aspect al istoriei tot la fel de important ca și raționalitatea mișcării de ansamblu?

2. Istoria ca sector de inter-subiectivitate

Suntem astfel aduși spre cealaltă lectură filosofică a istoriei: în loc să urmărească amploarea și sistemul, filosoful istoric poate căuta singularitatea și intimitatea; se poate orienta spre o filosofie a particularului pentru a vedea cum se înnoadă aici firele întregii problematici ale unei epoci, toate influențele trecutului: așa că, în loc să reașeze această filosofie în curentul mișcării istoriei, el va considera tot trecutul acestei filosofii drept motivația pe care ea o suferă și o înglobează; pe scurt, istoria, în loc să se dezvolte ca o mișcare, se va înnoda în persoane și opere; filosoful-istoric va încerca atunci să găsească acces la întrebarea pe care celălalt filosof singur a întâlnit-o și a pus-o, la întrebarea vie cu care gânditorul se identifică; această lungă frecventare a unui autor, sau a unui număr mic de autori, tinde către genul de relație îngustă, exclusivă, pe care un om poate s-o aibă cu prietenii săi. Profunzimea raportului exclude ca el să poată extinde la toți filosofii, la toți gânditorii, la toți oamenii, acest fel de comunicare.

Această modalitate filosofică de a face istorie nu este mai șocantă pentru istoricul de meserie decât precedenta. De aceea, istoricul care reflectează la propria sa situație în câmpul total al umanității ajunge să-și reprezinte istoria pe care o practică, ca fiind inclusă în comunicarea totală a conștiințelor; sectorul pe care istoria îl decupează în acest ansamblu de intersubiectivitate este definit numai metodologic de condiția unei cunoașteri pornind de la urme, deci de la rolul inițial al documentului. Este motivul pentru care întâlnirea în istorie nu e niciodată un dialog, întâia condiție a dialogului fiind ca celălalt să și *răspundă*: istoria este acest sector al comunicării fără reciprocitate. Dar, dincolo de condiția acestei limite, ea este un soi de prietenie unilaterală, în felul acelor iubiri cărora niciodată nu li se răspunde.

Ceea ce îl va șoca pe istoric va fi oare ceea ce marii filosofi aleg drept tema lor de interes? Numai că istoricul filosofiei nu

pretinde defel că istoria culminează prin câteva genii filosofice; el n-a făcut decât o anume alegere, care este diferită de aceea a istoricului propriu-zis: a ales câteva existențe excepționale și opera acestora, în măsura în care această operă este unică, ireductibilă la generalități, la tipuri reperabile (realism, empirism, raționalism etc. ...); alegerea acestei lecturi implică faptul că economicul, socialul, politicul, *nu* sunt considerate decât ca influență, situație, facilitare în raport cu emergența unui asemenea creator de gândire, al unei astfel de opere unice. Acest creator și această operă sunt centrul de gravitate, receptacolul, purtătorul unic al tuturor influențelor exercitate. Istoria este înțeleasă atunci ca o serie de emergențe discontinue, dintre care fiecare cere o întâlnire mereu nouă de fiecare dată și deplin devotată.

Am ținut să duc în paralel aceste două lecturi ale istoriei făcute de filosofi. Istoria istoricilor este exact așa cum poate și trebuie să fie „reluată“ de filosofie în aceste două stiluri diferite, în aceste două moduri diferite în care se poate aduce la același nivel subiectivitatea istoriei, într-un prim moment fiind ca o unică conștiință omenească al cărei sens e în mișcare și deci ca serie continuă de momente logice, și o a doua oară ca multiplă emergență, ca serie discontinuă de apariții survenite, fiecare cu sensul său propriu. Filosoful cel mai hegelian, cel mai decis să citească istoria ca și cum ea i-ar fi venit la sine din spirit, nu poate împiedica ca ivirea unui Descartes, a unui Hume, a unui Kant, să nu rămână un eveniment ireductibil proclamării rațiunii prin discursul parțial pe care și-l constituie fiecare în ansamblul discursului total.

Această dublă posibilitate de lectură filosofică este poate instructivă pentru istoricul de meserie; pentru că ea scoate la iveală un paradox latent în orice istorie, deși nu se lasă descoperit decât prin această reluare a istoriei generale într-o istorie a conștiinței sau a conștiințelor. Acest paradox latent este următorul; noi spunem: istoria, *istoria la singular*, pentru că noi ne așteptăm ca un sens uman să unifice și să facă rezonabilă această istorie unică a omenirii; tocmai acest pariu implicit

încearcă să-l expliciteze filosoful raționalist care scrie o istorie a conștiinței; dar noi spunem de asemeni și oamenii, *oamenii la plural*, și definim istoria drept știința oamenilor trecutului, pentru că ne așteptăm ca persoanele să se ivească ca niște multiple focare de umanitate; tocmai această bănuială o scoate la lumină filosoful existențial dedicându-se operelor singulare, unde se reorganizează cosmosul în jurul unui centru excepțional de existență și de gândire.

Istoria, pentru noi, ceilalți oameni, este virtual continuă și discontinuă, continuă ca unic sens în mișcare, discontinuă ca o constelație de persoane. Și astfel vine să se *descompună*, în conștientizarea filosofică a istoriei, raționalitatea sa virtuală și istoricitatea sa virtuală. S-ar putea arăta foarte ușor că această dedublare afectează nu numai reprezentarea noastră a timpului, a cărui structură se dezvăluie a fi antinomică la nivelul conștientizării filosofice a istoriei, ci și pe aceea a adevărului. Căci antinomia timpului istoric nu este antinomia sensului și a non-sensului, ca și cum sensul n-ar fi decât de o parte, ci chiar antinomia sensului însuși al istoriei. Noțiunea de sens nu e epuizată de aceea de dezvoltare, de înlănțuire; nodurile istoriei pe care le constituie evenimentele nu sunt defel focare de iraționalitate, ci cu adevărat niște centre organizatoare, în acest sens, centre de semnificație. Contrar unei prime lecturi, putem spune cu P. Thévenaz că „evenimentul cel mai real este acela care se impune cel mai mult conștiinței ca un centru organizator al devenirii istorice. Forța cu care se ivește este chiar strălucirea lui, cea care ordonează pentru noi istoria și îi conferă semnificație. Într-adevăr, tocmai evenimentele înseși fac realitatea istoriei, îi suportă raționalitatea și îi dau sensul. Semnificația istoriei nu se află în afara evenimentelor și, dacă istoria are un sens, este pentru că unul sau mai multe evenimente centrale (desigur mereu suprapuse în parte într-o conștiință de istoricitate) îi dau un sens, și pentru că evenimentul este dintr-o dată însuși sensul“ (*Eveniment și istoricitate,* în *Omul și istoria*, pp. 223-4). Istoria poate fi deci citită ca dezvoltare extensivă a sensului și ca iradiere de sens plecând de la o multiplicitate de focare organizatoare, fără ca nici un om adâncit în istorie să

poată ordona sensul total din aceste sensuri iradiate. Orice „povestire“ se revendică din cele două aspecte ale sensului; ca unitate de compoziție, ea mizează pe ordinea totală în care se unifică evenimentele; ca narație dramatizată, ea aleargă din nod în nod, din asperitate în asperitate.

Până la urmă, această antinomie a timpului istoric este secretul ezitării între două „dispoziții“ fundamentale ale ființelor omenești față de propria lor istorie: în timp ce lectura istoriei ca proclamare a conștiinței înclină spre un optimism al ideii, lectura istoriei ca izbucnire a focarelor de conștiință conduce mai degrabă la o viziune tragică a ambiguității omului care, mereu, o ia de la capăt și mereu poate să și abandoneze.

Intră poate în esența oricărei istorii faptul de a se preta la această dublă lectură și la această ezitare fundamentală, deși numai reluarea istoriei ca istorie filosofică a *subiectivității* pregătește maturarea și izbucnirea acestui divorț latent. Cel puțin acest divorț, la nivelul unei reflecții asupra istoriei, lămurește lucrurile retrospectiv, justifică măcar încurcătura în care se află istoricul, prins între aspectul evenimențial și aspectul structural al istoriei, între personajele care trec, și forțele de evoluție lentă, sau formele stabile ale mediului geografic; el trebuie să conducă din prima linie a frontului, pentru că el lucrează dincoace de departajarea între două istorii ale subiectivității; el nici măcar nu scrie o istorie a subiectivității, ci o istorie a oamenilor sub toate aspectele lor: economic, social, politic, cultural. Diferențierile filosofice sunt posterioare opțiunilor filosofului. Dar necesitatea acestor diferențieri explică retrospectiv faptul că ezitările metodologice ale istoricului sunt *fondate* și că, în ciuda scrupulelor sale, el trebuie să conducă din prima linie o istorie evenimențială, ca și o istorie structurală.

Nu este singurul beneficiu pe care istoricul îl poate eventual avea din reluarea filosofică a muncii sale; lui i se clarifică ulterior nu numai ambiguități inerente în ceea ce a întreprins el, dar i se lămurește și intenția sa fundamentală. Într-adevăr, actul filosofic a făcut să se ivească omul în calitate de conștiință și de subiectivitate; acest act are valoarea unui apel la memorie și poate, uneori, are valoarea unei treziri pentru istoric. El rea-

minteşte istoricului că justificarea a ceea ce face el este omul, omul şi valorile pe care acesta le descoperă sau le elaborează în decursul civilizaţiilor sale. Şi acest apel la memorie sună uneori ca un deşteptător, atunci când istoricul este tentat să-şi renege intenţia fundamentală şi să cedeze *fascinaţiei unei false obiectivităţi*: aceea a unei istorii în care nu se mai găsesc decât structuri, forţe, instituţii şi în nici un fel oameni şi valori umane. Astfel, actul filosofic face să apară, *in extremis*, diferenţierea între obiectivitate adevărată şi una falsă, aş zice mai bine: între obiectivitate şi obiectivismul care ignoră omul.

Meseria de istoric ni s-a părut că e de-ajuns pentru a distinge între subiectivitatea bună şi cea rea a istoricului; responsabilitatea reflecţiei filosofice ar fi poate de a discerne obiectivitatea bună de cea rea a istoriei; căci reflecţia este cea care ne asigură neîncetat că *obiectul* istoriei este însuşi *subiectul* uman.

Istoria filosofiei și unitatea adevărului

*Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.**
Spinoza

Oricine se întâmplă să predea *istoria filosofiei* – sau numai s-o studieze ca disciplină în cadrul unei formații filosofice – se întâlnește cu problema *semnificației filosofice* a istoriei filosofiei. Această problemă privește *sensul* însuși al activității istoricului filosofiei; dar ea îl privește de asemeni și pe filosoful original, vreau să spun pe cel care cercetează pe riscurile și pericolele sale proprii, pe socoteala sa personală, fără să se preocupe de a da seama de trecut: pentru că și el știe bine că dacă filosofia mai continuă este datorită faptului că există filosofi și pentru că istoria filosofiei continuă să ni-i facă prezenți și să ne plaseze pe noi înșine în preajma lor; filosoful cel mai autodidact n-ar putea face economie dispensându-se de Socrate, Platon, Descartes, Kant; istoria trebuie să aibă un sens chiar pentru cercetarea însăși a adevărului.

Ce înseamnă oare faptul că filosofia nu există și nu continuă să existe decât de-a lungul unei istorii pe care o fac *filosofii* şi care ne e accesibilă doar prin intermediul unei istorii pe care istoricii filosofiei o povestesc? Nu voi încerca să construiesc sistematic răspunsul la această întrebare plecând de la o teză dogmatică. Voi proceda mai degrabă printr-o serie de *aproximații* în care soluția atinsă la un nivel anterior va fi corijată printr-o repunere în discuție a problemei inițiale.

I

Punctul nostru de pornire va fi o *aporie*, o dificultate al cărei sens îl vom adânci în mod progresiv, încercând s-o rezolvăm.

---

* În lat., în text: „Cu cât înțelegem mai multe lucruri singulare, cu atât mai mult îl înțelegem pe Dumnezeu” (N. tr.).

Această aporie se ivește imediat ce confruntăm situația istorică a filosofiei cu ideea adevărului așa cum, la prima vedere, într-o primă aproximație, ni se impune ea. Sub forma cea mai puțin rafinată, adevărul ni se prezintă ca o idee regularizatoare, ca sarcina de a unifica cunoașterea dinspre partea obiectului, de a o unifica dinspre partea subiectelor – deci de a învinge diversitatea câmpului nostru de cunoaștere și variațiile de opinii. Tocmai această idee de adevăr este cea care, în replică, suscită o nemulțumire în condiția noastră istorică, o face să apară ca sursă de neliniște și dezamăgire, ne face să aspirăm la o împlinire a cunoașterii în unitate și imuabilitate. Cred că e bine să plecăm de la această aporie, și chiar de la forma ei cea mai nerafinată, ca o primă aproximație a problemei. Pe de-o parte, filosofiile trec una după alta, se contrazic, se distrug și fac ca adevărul să pară schimbător; istoria filosofiei este atunci o lecție de scepticism; pe de altă parte, noi aspirăm la un adevăr pentru care acordul spiritelor ar fi, dacă nu criteriul de identificare, cel puțin semnul; dacă orice istorie dezvoltă un minim scepticism, orice pretenție de adevăr dezvoltă un minim dogmatism: în extrem, istoria n-ar fi decât istoria erorilor, iar adevărul, suspendarea istoriei.

Mi se pare că trebuie luată în serios această primă aproximare a problemei și menținută fără a ne debarasa de ea prea repede; nu există nici un istoric al filosofiei care să nu fi fost pândit într-un moment de depresie de acest vertij al variației; nu există de asemeni nici un filosof care să nu fi fost tentat într-un moment de exaltare de acest imperialism al adevărului găsit, care abolește deodată istoria: de aceea Descartes, Husserl, se gândeau să pună capăt rătăcirilor istoriei și respingeau istoria ca ceva de la care adevărul i-a smuls; istoria se pierduse în marea subversiune a îndoielii.

Nu numai că trebuie să luăm în serios această primă aproximare a problemei, dar trebuie și să protejăm această aporie a istoriei și a adevărului contra rezoluțiilor premature. Cea mai mediocră este cea a eclectismului, cea mai tentantă este aceea a unei logici imanente a istoriei.

Eclectismul nu merită o examinare prelungită, deși e o cale tentantă și o soluție economică – cea a bavardajului filosofic.

Marile sisteme, după cum o proclamă eclectismul, spun până la urmă același lucru toate, numai să știm să departajăm esențialul de accesoriu. Adevărul este în acest caz adunarea adevărurilor risipite și concordante. În realitate, istoria filosofiei, conform eclectismului, e salvată de o filosofie rușinoasă; eclectismul va căuta în istorie constituenții răspândiți ai unei filosofii fără geniu. Geniile converg către talentul eclectic. Dar sub această formă vulgară noi surprindem viciul tuturor istoriilor filosofiei care sunt nemărturisite filosofii ale istoriei: o filosofie – filosofia personală a istoricului – este privilegiată și plasată în capătul istoriei ca termenul spre care aspirau toate eforturile trecute. Istoria merge spre mine însumi; eu sunt scopul istoriei; legea de construcție a istoriei filosofiei este chiar sensul filosofiei *mele*.

Acest viciu atât de vizibil în eclectism este acela al hegelianismului. Ar exista deci o istorie internă a filosofiei pentru că o unitate de intenție s-ar manifesta într-o evoluție. Ar fi deci posibil să se găsească legea acestui progres interior și să se considere chiar ocolurile și impasurile aparente ale reflecției filosofice drept un fel de „viclenie“ a rațiunii, un fel de pedagogie a spiritului.

Această soluție este foarte tentantă, pentru că ea permite reconcilierea istoriei cu rațiunea conferind un sens istoriei și o mișcare rațiunii; în același timp ea pare a fi singura capabilă să dea o semnificație expresiei înseși de *istorie a filosofiei*, unica filosofie apărând drept acea unică mișcare care traversează toate filosofiile; mai mult, ea conferă autonomie, în fluxul social al faptului de a gândi și de a acționa, „seriei filosofice”: legând fiecare fază a istoriei filosofiei de precedenta, filosofia istoriei dezleagă ansamblul seriei filosofice de celelalte serii (economică, religioasă, lingvistică etc.). Iată de ce această soluție este foarte tentantă. Cred totuși că trebuie să avem curajul de a ne priva de ea și de *a face istoria filosofiei fără filosofia istoriei.* Dacă într-adevăr se salvează filosofia drept unică dezvoltare se pierd *filosofiile;* și aceasta pentru două motive: 1. Ceea ce e sacrificat este până la urmă originalitatea profundă, intenția ireductibilă, viziunea unică a realului pe care

ne-o propune o filosofie. Trebuie ca fiecare filosof să se înregimenteze, să-și continue predecesorii și să-și pregătească succesorii; trebuie ca din centru de meditație absolut el să devină moment relativ al unei dialectici, punct prin care trece o evoluție, întocmai ca acele organisme individuale despre care Bergson spune că sunt puncte prin care trece curentul vieții. 2. Mai grav poate, filosoful care are o perspectivă asupra istoriei filosofiei exercită asupra tuturor autorilor un soi de imperialism care este contrariul atitudinii istoricului: acesta, mi se pare, acceptă la început să se „depeizeze", să se plaseze sub legea celuilalt și să-și conducă investigația ca un exercițiu de comunicare și, îmi permit să spun, de caritate. Or, filosofii care fac istoria filosofiei ca niște filosofi ai istoriei nu numai că nu respectă intențiile distincte și ireductibile ale marilor filosofi, dar impun oricărei istorii să se sfârșească la ei. Grandioasele filosofii ale istoriei sunt muncite de aceeași boală ca și amărâtele eclectisme: ele opresc istoria la ultimul filosof al istoriei.

Dificultatea rămâne deci în întregime: sfâșierea rămâne deschisă între sarcina unui unic adevăr și istoria multiplelor filosofii.

II

Dar poate că ar trebui să repunem în discuție termenii contradicției pentru a o ridica de la nivelul de *dilemă mortală* până la acela de *paradox viu*. Vom ajunge la o a doua aproximație a dificultății, adâncind puțin ideea noastră despre istoria filosofiei – apoi, la o a treia aproximație, corectând în mod simetric ideea noastră despre adevăr.

Istoria filosofiei nu este la drept vorbind o lecție de scepticism decât dacă vedem în ea o serie de soluții variabile unor probleme imuabile – cele care se numesc probleme eterne (libertate, rațiune, realitate, suflet, Dumnezeu etc.). Dacă problemele rămân și soluțiile variază, contradicția dintre sisteme are drept condiție măsura comună a unei probleme identice. Această primă presupunere se leagă de o a doua: răspunsurile variabile la problemele fixe sunt răspunsuri tipice: realism, idealism, materialism, spiritualism.

Or tocmai această interpretare a filosofiilor ca răspunsuri tipice la probleme anonime abstracte – pe care ni le-am trece din mână în mână – trebuie repusă în discuție. Trebuie deci să ocolim printr-o întrebare prealabilă: *Ce înseamnă a înțelege o filosofie*?

Voi pleca de la remarcile lui E. Bréhier în primele două capitole ale cărții sale: *Filosofia și trecutul său*, în principal în *Cauzalitatea în istoria filosofiei*. E. Bréhier distinge trei niveluri ale muncii istoricului filosofiei: istoria externă nu vede într-o filosofie decât un fapt cultural, decât un ansamblu de reprezentări susceptibile de a fi explicate de sociologie, psihologie sau psihanaliză, ori economie. O filosofie nu e din acest punct de vedere decât un efect social sau psihologic printre altele; legarea filosofiei de filosof este slăbită în favoarea contextului istoric. Filosofia nu mai este decât un simptom. Acest punct de vedere este legitim în cadrul unei investigații *obiective* a societăților și a psihismului; lipsește totuși inima intenției filosofice; istoria filosofiei, văzută de un ne-filosof, se întoarce asupra unei istorii a ideilor, asupra unei sociologii a cunoașterii; or, istoria filosofiei este sub anumite aspecte o activitate filosofică (vom reveni imediat la aceasta corectând ideea noastră despre adevăr). La al doilea nivel se situează istoria critică; ea șade mai aproape de intenția filosofului însuși; ea caută sursele; să reținem deja acest cuvânt: nu cauzele, ci *sursele*, adică influențele care au fost nu numai suportate, ci și asumate și, sub anumite aspecte, alese. Or, această istorie critică, pe care trebuie s-o facem mereu și care constituie partea de erudiție a istoricului filosofiei – nu-și este suficientă sieși; căci, atâta timp cât se caută originea cutărei și cutărei teorii, se demontează în piesele componente sistemul pentru a restitui din toate direcțiile trecutului fărâmele sistemului; se reduce unitatea intenției la pluralitatea surselor; cu cât se *explică* astfel, prin surse, cu atât mai puțin se *înțelege* sistemul (la limită, nici n-ar mai exista filosofie, de vreme ce fiecare sistem ar trebui să suporte chiar acest proces de descompunere: nu ar mai rămâne decât fire de gânduri care s-ar înnoda și s-ar deznoda fără ca vreodată să survină vreo creație nouă); cred că această istorie

critică nu-și ajunge sieși, căci ea nu poate da seama de unitatea organică, de principiul organizator care face coerența unei filosofii. Istoricul adevărat dă credit autorului său și joacă cartea coerenței până la capăt; a înțelege înseamnă a înțelege prin intermediul unității; înțelegerea opune deci o mișcare centripetă, de mers către intuiția centrală, mișcării centrifuge a explicației prin intermediul surselor. În limbajul lui E. Bréhier, problema istoriei filosofiei este problema concentrării influențelor în „aceste intuiții personale care sunt ca absolutul istoriei filosofiei" (109). Suntem deci în situația de „a căuta în diferitele filosofii\intuiții directe și ireductibile" (105). Înrudirea acestor puncte de vedere cu cele ale lui Bergson din *Intuiția filosofică* este manifestă, ca și cu cele ale lui K. Jaspers pe care îl citează de mai multe ori.

Iată acum în ce direcție putem să prelungim aceste puncte de vedere pentru a transforma aporia noastră inițială a istoriei și a adevărului. Scepticismul, spuneam, era legat de 1° reducerea filosofilor la soluții *tipice* (faimoasele *-isme* din manuale); 2° confruntarea acestor soluții tipice cu probleme imuabile. Să luăm pe rând aceste două puncte:

1. A înțelege o filosofie înseamnă a-i sesiza fie intuiția centrală, fie direcția de dezvoltare, fie legătura organică, fie organizarea sistematică. *Tipologia* rămâne în planul gândirii clasificatoare; ea are fără îndoială o funcție pedagogică, în sensul că orientează spiritul debutantului spre o sferă de probleme și de soluții; ea creează o așteptare dirijată într-un anumit sens, după firul conducător al unei *Weltanschauung* mai mult sau mai puțin impersonale și anonime; pe scurt, ea servește la identificarea unei filosofii într-o primă aproximare situând-o într-un grup cunoscut (raționalism, empirism etc.). Dar înțelegerea istorică autentică începe exact în punctul în care această identificare se oprește: rămâne să se treacă de la tipul raționalist, realist etc. la o filosofie particulară. Unitatea unei filosofii este o unitate particulară. Ea nu este, aș spune folosind un limbaj spinozist, un *gen comun*, ci o *esență singulară*. Or, această trecere de la tip, de la gen, la esența particulară operează o adevărată revoluție în înțelegere; tocmai în momentul în care

gândirea lui Platon alungă realismul și idealismul clasificărilor uzuale, în momentul în care și Berkeley le aruncă în derută, dar într-o altă direcție, perfect originală, tocmai atunci mă apropii de singularitatea filosofiilor lor. Nu pentru că filosofiile cele mai singulare nu se pretează defel la asemenea exerciții de clasificare: cu siguranță că este fatal ca ele să ajungă singure aici, prin toată partea de anonimat care trena în conștiința epocii și pe care ele n-au făcut decât să o repete fără a o converti integral în singularitatea lor; astfel schema celor trei ipostasuri era pentru toată filosofia alexandrină o *Selbstverständlichkeit*, o modalitate comună de a repartiza ființele pe care o regăsim și la alți autori neoplatonici decât Plotin.

Astfel, orice filosofie este gata pentru tipologie prin întreaga parte de anonimat pe care o comportă. La care trebuie să adăugăm că relația polemică cu celelalte filosofii accelerează un proces de scleroză, care amorsează căderea în tipic. O filosofie nu numai că asumă anonimitate, dar și generează anonimitate; aceasta este atât de adevărat, că majoritatea cuvintelor de tipologizare au fost categorii infamante cu care adversarii încercau să-și pecetluiască rivalii, ca și cum i-ar fi vârât într-o incintă abstractă unde trebuiau să piară de inaniție. Tipologia nu este deci doar un procedeu pedagogic inocent, care pregătește întâlnirea unei filosofii orientând spre regiunea, spre locul vag unde vom avea șansa de a o descoperi; ea mai aruncă confuzie și prin abstracțiile mortale de care istoria ideilor e plină: în locul filosofiilor singulare, ea nu cunoaște decât cochilia goală a acestora, coaja lor socializată.

În afară de asta, trebuie să înțelegem bine sensul acestor *singularități* filosofice; ne-am înșela de la început până la sfârșit dacă le-am reduce la subiectivitatea filosofilor înșiși; ar însemna să recădem în explicația literară, în psihografia sau în psihanaliza filosofiilor; ceea ce contează pentru istoria filosofiei este ca subiectivitatea lui Platon sau a lui Spinoza să se fi depășit într-o *operă*, într-un ansamblu de semnificații, în care biografia autorului s-a exprimat sau s-a mascat, dar în care ea s-a abolit într-un *„sens”*; singularitatea în chestiune este aceea a sensului operei și nu aceea a trăirii propriu-zise a autorului.

Chiar dacă este adevărat că *Etica* este proiectul existențial al lui Spinoza, îl privește numai pe istoricul filosofiei că omul Spinoza și-a realizat proiectul în *Etică* altfel decât în viața sa. Sensul operei sale, „filosofemul" lui Spinoza este ceea ce constituie esența particulară de care istoricul ambiționează să se apropie.

2. Putem acum să atacăm direct ideea problemelor eterne, a problemelor imuabile; dacă luăm o filosofie în totalitatea sa concretă, problema sau problemele pe care ea le pune, chiar dacă autorul le reia într-o tradiție veche, participă la singularitatea sa; ele devin unice ca și el și fac parte din situația sa incomparabilă cu a nimănui altuia. Mai mult, un mare filosof este înainte de orice acela care răstoarnă problematica anterioară – care recroiește chestiunile principale după un nou plan. El este în chip mult mai radical omul care pune întrebări decât omul care răspunde. Marele filosof este cel care, pentru prima oară, a rămas uimit de un anumit fel de a fi în lume și această mirare inaugurează o nouă manieră de a filosofa – o întrebare care este cineva –; rațiunea filosofică în el este mai întâi elaborarea sub formă universală a întrebării sale fundamentale: problema carteziană a certitudinii, problema kantiană a judecăților sintetice. Și dacă abordăm o filosofie nouă mai mult prin întrebările decât prin răspunsurile ei, avem șansele de a ne apropia de acel centru în care se concentrează influențele; filosofiile anterioare nu mai sunt cauzele obiective ale acestora, ci aspecte ale situației sale fundamentale, aspecte ale unei „motivații filosofice" – ale unui *Umwelt* totalmente motivant; o filosofie nu mai este *efectul* unui ansamblu de cauze, ci mai degrabă înglobantul și, până la un anumit punct, alegerea propriilor sale motive istorice.

Ajunși în acest punct, scepticismul nostru inițial se risipește – dacă nu cumva, așa cum o să vedem mai departe, el se metamorfozează. Atunci când s-au depășit tipologiile sistemelor, când s-au singularizat filosofiile și s-au adus soluții problemelor, *aceste filosofii devin incomensurabile*. Două problematici cuprinse în rădăcina lor sunt incomparabile; de la un filosof la altul există o discontinuitate radicală, dincolo de continuitatea

influențelor, a temelor, a limbajului. Atunci suntem tentați să spunem că fiecare filosofie este *adevărată* în măsura în care se răspunde integral constelației de probleme pe care le-a deschis. Adecvarea gândirii la real – așa după cum se definește în mod clasic adevărul – ia aici forma adecvării răspunsurilor la întrebări, a soluțiilor la probleme; astfel că mare filosof este cel care, pe de o parte, a înnoit problematica, și care, pe de altă parte, a respectat propriul pariu, a dat soluția cea mai coerentă și cea mai vastă problematicii pe care a pus-o. Și mai categoric: dacă trecem de la adevărul-adecvare la adevărul-descoperire, adevărul unei mari filosofii este mai mult decât acordul intern al răspunsurilor acesteia la întrebările pe care ea și le-a pus, este descoperirea sensului situației ei, așa cum aceasta îi apărea în chip problematic sub formă de întrebări.

Să ne oprim în acest stadiu: am îndepărtat un scepticism de gradul întâi, cel care se sprijină pe compararea soluțiilor între ele, în măsura problemelor eterne; acest scepticism a fost subminat cu presupozițiile sale. Nu cumva un altul mai subtil i-a succedat acestuia?

Mai întâi, există (mai multe) filosofii, dar mai există oare încă *o* (singură) istorie a filosofiei? Suntem în fața unei serii discontinue de totalități singulare. De la una la alta trebuie să facem un salt: Bergson a putut spune că, dacă Spinoza s-ar fi născut într-un alt timp, n-ar fi scris nici un rând din ceea ce a scris, dar ar fi existat un spinozism identic cu cel pe care îl cunoaștem. Iar Bréhier – care îl citează fără să-l critice – tinde să facă din fiecare filosofie o esență: „filosoful are desigur o istorie, spune el, pe care n-o are însă filosofia“ (115). Nu există o istorie decât pentru că filosofiile anterioare fac parte din memoria și din situația noului filosof; dar fiecare înglobează într-un fel istoria petrecută în el, într-un moment istoric care este un fel de absolut.

Și în același timp în care istoria ca serie, ca evoluție, se anulează, și adevărul este mai degrabă anulat prin faptul de a fi fost multiplicat. Luate împreună, filosofiile nu mai sunt nici adevărate, nici false, ci *altele*. Alteritatea este aici ca ceva dincolo de adevărat sau fals. Un mare istoric al filosofiei, precum

Delbos, îl face invulnerabil, irefutabil pe autorul pe care îl reconstituie pornind de la centrul lui sau cel puțin înspre direcția centrului său: de acum înainte el *este*; Spinoza *este*; Kant *este*. Și ceea ce spunem nu este teoretic, ci descrie foarte exact temperamentul adevăratului istoric: pentru el trecerea de la un filosof la altul presupune un efort succesiv de simpatie, o imaginație filosofică care constituie un fel de suspendare, de ἐποχή a adevărului.

Dilema inițială a istoriei variabile și a adevărului imuabil ia de acum înainte o formă mai subtilă: istoriei i se atașează simpatia *neutră*, căutării adevărului, *angajarea* și riscul de a se înșela. Și știm bine că această opoziție acoperă o situație reală: o dată ce ai apucat să-l înțelegi pe Spinoza în tine însuți, nu te mai întrebi dacă e adevărat sau fals; ai intrat, prin meseria de istoric, în ciclul unui adevăr prin ipoteză, al unui adevăr fără credință. Și astfel, istoria poate deveni întotdeauna un fel de alibi pentru cercetarea adevărului; întotdeauna este posibil să te camuflezi în spatele istoriei pentru a nu afirma nimic tu însuți. În schimb, adevăratul filosof se angajează așa de total în filosofia sa, încât, la limită, devine incapabil să-i mai citească pe ceilalți filosofi. Se știe cât de mult s-au înșelat marii filosofi cu privire la cei care i-au precedat și la contemporanii lor; unii dintre ei chiar, începând de la un anumit moment, nici nu-i mai citesc pe ceilalți și într-un anumit fel se închistează în propriul lor sistem. Cu cât un filosof înaintează în propriul său sistem, el devine treptat orb față de istorie, indisponibil pentru celălalt. Această incompatibilitate a filosofului-istoric al filosofiei față de filosoful sistematic are ceva pe cât de derizoriu pe atât de dramatic. *In extremis*, istoricul „sceptic“ nu mai caută nimic, iar filosoful „dogmatic“ nu mai are decât dușmani sau elevi, dar în nici un fel prieteni.

III

Suntem oare într-un nou impas? Nu cred: dacă repunem acum în discuție celălalt termen al antitezei, poate vom vedea că demersul anterior nu va fi fost în zadar.

Am considerat ideea de adevăr drept o abstracție deopotrivă intemporală și impersonală; chiar așa este, la o primă aproximație, ideea de adevăr; dar ea nu capătă acest sens abstract decât pentru că este ideea-limită corelativă unei sarcini propuse unor subiecți concreți; ea este orizontul, sensul final abstract, intemporal, impersonal al unei sarcini concrete, temporale și personale; ideea de adevăr nu se susține decât prin *datoria de a gândi*. Astfel încât, celălalt termen al confruntării cu istoria nu este ideea de adevăr, ci cercetarea *mea* personală la orizontul căreia se află ideea de adevăr, corelatul vizat.

Ce înseamnă deci a cerceta adevărul? Poate că răspunsul la această întrebare va permite să înglobăm istoria filosofiei nu ca termenul antitetic al adevărului, ci drept complement și drum privilegiat al său.

Cercetarea adevărului – ca să vorbim simplu – este ea însăși întinsă între doi poli: de-o parte o situație personală, de altă parte o perspectivă asupra ființei. De-o parte am ceva de descoperit în propriu, ceva pe care nimeni altul decât mine nu are sarcina de a-l descoperi; dacă existența mea are un sens, dacă ea nu e zadarnică, am o poziție chiar în faptul de a fi care este o invitație de a pune o întrebare pe care nimeni altul nu o poate pune în locul meu; limitarea îngustă a condiției mele, a informației mele, a întâlnirilor mele, a lecturilor mele, deja trasează perspectiva finită a vocației mele pentru adevăr. Și totuși, pe de altă parte, a căuta adevărul înseamnă că aspir să rostesc o vorbă valabilă pentru toți, care se detașează ca un universal pe fondul situației mele; nu doresc să inventez, să spun ceea ce îmi place mie, ci ceea ce este. Din adâncul situației mele, aspir să fiu legat prin ceea ce există. Ca tot ceea ce există să se gândească în mine, acesta este legământul meu pentru adevăr. În felul acesta, căutarea adevărului se întinde între finitudinea lui „a pune eu întrebări“ și deschiderea lui „a exista”.

Tocmai aici voi regăsi istoria filosofiei înțeleasă ca memorie a marilor filosofii particulare: căci pe acest drum care urcă de la situația mea în direcția adevărului, nu există decât o singură cale de depășire, *comunicarea*. Nu am decât un mijloc de a ieși din mine însumi: prin faptul de a mă „depeiza“ în *celălalt*. Co-

municarea este o structură a cunoașterii adevărate. Grație ei, istoria filosofiei nu se reduce la o defilare irațională de monografii dispersate, pentru că ea îmi revelă „sensul“ acestui haos istoric. Această istorie nu mai este „muzeul imaginar“ al operelor filosofice, ci drumul filosofului de la sine la sine. Istoria filosofiei este operă de filosofie ca ocol de clarificare de sine. Sensul acestei simpatii, sensul acestei ἐποχή, al acestei suspendări a angajamentului, sensul acestei imaginații filosofice nu este în ea; înțelegerea istorică nu-și are *sensul* său propriu; el îi survine atunci când ea devine reversul unei cercetări filosofice actuale, riscate, angajate.

Astfel, munca de înțelegere a istoriei filosofiei și creația filosofică originală apar ca cele două fațete ale unei unice cercetări a ceea ce există; împărtășind creației actuale, istoria inactuală se eliberează de vanitatea ei, în timp ce cercetarea personală a adevărului scapă îngustimii și fanatismului său. Istoricul pur, cel care nu cercetează nimic, este o abstracție, simetrică acestei alte abstracții: autodidactul pur, cel care nu învață nimic de la altul, cel care nu are nici o tradiție, nici o memorie filosofică.

La acest nivel al reflecției noastre dilema mortală a devenit într-adevăr paradox viu: trebuie să renunțăm la o definiție oarecum *monadică* a adevărului, în care adevărul ar fi pentru fiecare adecvarea răspunsului *său* la problematica *sa*. Ajungem mai degrabă la o definiție *intersubiectivă* a adevărului după care fiecare „se explică”, dezvoltă propria sa percepție a lumii în „lupta”cu celălalt; este acel „liebender Kampf“ al lui K. Jaspers. Adevărul exprimă existența în comun a filosofilor. *Philosophia perennis* ar însemna în acest caz că există o comunitate de cercetare, un „symphilosophieren“ – faptul de a filosofa în comun – în care toți filosofii sunt în dezbatere cu toți ceilalți prin intermediul unei conștiințe-martor, cea care *cercetează* din nou, *hic et nunc*. În această dezbatere, filosofiile trecutului nu încetează să-și schimbe sensul: această comunicare care le salvează de la uitare și de la moarte face să apară la suprafață intenții și posibilități de răspuns pe care contemporanii lor nu le văzuseră. Aceasta este atât de adevărat, încât

filosofiile care s-au pretins ele însele eterne nu au putut scăpa acestei legi: ele au cel puțin istoria cititorilor lor; nici tomismul nu scapă mai mult decât platonismul acestei exigențe de a nu supraviețui decât prin istoria neo-tomismelor, așa după cum a existat în istorie o serie de neo-platonisme; aceste lecturi renovatoare deplasează neîncetat vârful doctrinei inițiale.

În acest fel, se instituie o reciprocitate între istoria și cercetarea contemporană; exact din cauza acestei reciprocități, filosofiile scapă nu numai clasificărilor tipologice, dar și imobilității esențelor singulare; relația mișcătoare a lui Platon cu un cititor contemporan îl smulge oricărei istorii sistematice care ar dori să-l încremenească în rolul imuabil de „moment“ al „Științei absolute”. Prin singularitatea sa, dar și prin dialogul care îi însuflețește sensul, filosofia lui Platon a devenit ἄτοπος, insituabilă.

IV

Am ajuns oare la capătul cercetării noastre? Am fi tentați să numim *„adevăr“* acest proces continuu de cercetare contemporană și de înțelegere a trecutului și să trecem de la adevărul monadic la adevărul monadologiei printr-un fel de adiționare spirituală a tuturor perspectivelor.

Contează să devenim conștienți de noua decepție pe care o suscită această nouă aproximare a dificultății inițiale: nu putem numi adevăr această domnie *destrămată* a adevărurilor. Pentru multiple motive:

Mai întâi, se întâmplă rar ca filosofiile pe care le studiez în calitate de istoric să intre efectiv într-un dialog pe care să fiu capabil să-l susțin. „Întâlnirile“ demne de acest nume sunt rare. O întreagă istorie a filosofiei o fac oarecum profesional, fără ca prin aceasta să fiu în stare să întrevăd întrucât participă ea la propria mea cercetare: o istorie fără dialog, care lasă încă prezentă *dilema mortală* a adevărului și a istoriei în fundalul *paradoxului viu* al cercetării și al comunicării.

Mai mult, atunci când reușesc să institui cu adevărat în mine însumi o dezbatere cu autorul pe care-l studiez, cele două ati-

tudini, a istoricului și a filosofului, rămân încă oarecum disparate; când citesc Platon sau Spinoza, mă dedau unei mișcări „du-te-vino"; rând pe rând, îmi suspend propriile întrebări și propriile încercări de răspunsuri, ca să devin *altul*, ca să mă supun autorului studiat; apoi, revin la sarcină aplicând critica la acest nivel mai adânc unde ἐποχή m-a condus, și, din nou, dând crezare autorului meu, mă las învins de el. Momentul „sceptic" și momentul „dogmatic" nu pot fuziona perfect.

În fine, subzistă mai ales printre problemele diferiților filosofi un disparat invincibil care face ca orice confruntare între filosofi să rămână sub anumite aspecte un *malentendu*, o neînțelegere, o confuzie. Aici este cea mai gravă decepție. Această neînțelegere, această disparitate între problematici până la urmă incomparabile face să nu poată exista o *totalitate* a comunicării. Or, *comunicarea ar fi adevărul dacă ea ar fi totală*.

Am ajuns astfel să fiu obligat să încerc o ultimă aproximație a problemei istoriei și a adevărului. Am menționat în mod constant existența la orizontul acestei vaste dezbateri între filosofi și filosofii a ceea ce am numit ideea de Adevăr; am considerat-o ca fiind o idee regularizatoare în sens kantian, adică ca structură rațională care pretinde unitatea domeniului de afirmare. Poate că o nouă reflecție asupra acestei structuri de orizont a adevărului ne va ajuta să ieșim din impas; încă nu i-am recunoscut cu adevărat meritele, considerând-o ca un corelat al datoriei de a gândi; am apucat dinspre partea sa subiectivă, noetică, „sarcina" adevărului; era de ajuns pentru acel stadiu al reflecției noastre pentru a înțelege dialectica *cercetării* – a faptului de a adresa întrebările filosofiei – care, rând pe rând, ascultă istoria și inaugurează o nouă întrebare.

Acum trebuie să ne adresăm termenului corelativ, latura noematică a „sarcinii" adevărului, și anume acest *Unu* care ne persecută și care ne face să ne părăsim rând pe rând pozițiile de la începutul investigației noastre.

Presimțim că acest *Unu* este cel care unifică într-*o* singură istorie singularitățile filosofice și face din această unică istorie o *philosophia perennis*. Și totuși nu avem nici un alt acces la

acest *Unu* decât însăşi dezbaterea dintre o filosofie cu o filosofie. Ceea ce este sub semnul întrebării într-o întrebare, ceea ce suscită întrebarea – *Existentul prealabil momentului de interogare* – este de asemeni acel „*Unu*“ al istoriei, dar acest *Unu* nu este nici o filosofie particulară pretins eternă, nici sursa filosofiilor, nici identitatea a ceea ce ele afirmă, nici devenirea ca lege imanentă a „momentelor“ filosofice, nici „ştiinţa absolută“ a acestei deveniri. Ce este atunci, dacă nu-i nimic din toate acestea?

Vom putea elucida poate în mod concret printr-un ocol raportul dintre istoria filosofiei (ca dialog al fiecăruia cu fiecare) cu *Unitatea* Adevărului. Acest ocol este acela al raportului între datoria de a gândi şi un fel de speranţă ontologică. Mă gândesc la o expresie precum „Sper să fiu în Adevăr”; exegeza acestei expresii trebuie să ne readucă la raportul istoriei cu perenitatea ei.

Ce vreau să spun prin această formulă: „Sper să fiu *în* Adevăr”?

În adevăr: această prepoziţie *în* face să apară o relaţie nouă care nu este cu exactitate aceea pe care o sugerează alte prepoziţii precum: în vederea adevărului sau la direcţia adevărului. Adevărul nu este doar un termen, un orizont, ci şi un mediu precum atmosfera sau, şi mai bine, precum lumina după o expresie comună lui Gabriel Marcel şi lui Martin Heidegger. Sper ca ceea ce numesc filosofia mea, gândirea mea „să se învăluie în“ acel anumit mediu constituit prin ne-rezistenţa sa la medieri şi chiar prin puterea sa de a institui orice mediere, în felul în care lumina, după *Timaios*, este mediatoare între focul din ochi şi focul din obiect.

Această metaforă a prepoziţiei *in*, în timp ce ne conduce la această nouă metaforă a adevărului ca mediu sau, mai bine, ca lumină, ne readuce la o temă întâlnită pe parcurs: aceea a fiinţei ca „*deschidere*”. Noi am opus-o în trecere celei a situaţiei mele ca „îngustime“ (sau finitudine); apoi ea fusese mascată prin aceea a sarcinii ca cercetare/căutare încordată către un orizont. Ce înseamnă oare această idee de „deschidere”? Ea semnifică faptul că multiplele singularităţi filosofice – Platon, Descartes,

Spinoza – sunt a priori accesibile una alteia, că orice dialog este în mod aprioric posibil, pentru că a fi este *acest* act care, precedând și fundamentând orice posibilitate de a pune întrebări, fundamentează reciprocitatea intențiilor filosofice cele mai singulare. Tocmai această deschidere, această poiană, acest *lumen naturale*, este proiectată de imaginația naivă în câmpiile elizee, acolo unde dialogurile dintre cei morți sunt posibile. În Elizeu toți filosofii sunt contemporani și toate comunicările reversibile: Platon poate *răspunde* celui mai tânăr ca el, Descartes; câmpiile elizee figurează *deschiderea* prealabilă istoriei și care face posibil orice dialog în timp. Atunci, pluralitatea nu este realitatea ultimă, și nici neînțelegerea sau confuzia posibilitatea ultimă de comunicare. Existența oricărei întrebări deschide în mod originar pe fiecare fiecăruia și fundamentează adevărul istoric și polemic al comunicării.

Numai că aici trebuie să fim atenți să nu separăm pe „*în*“ – din „în adevăr“ – de acel „*sper*“ – din „sper să fiu în adevăr”. Nu pot să *afirm* această unitate, să o articulez rațional și să o enunț, neexistând un λόγος al acestei unități. Nu pot îngloba într-un discurs coerent „deschiderea“ care fundamentează în unitate toate întrebările. Dacă nu, nu aș mai spune: „sper *să fiu în* adevăr”, ci „*am* adevărul”; această relație posesivă cu adevărul este poate secretul pretenției și al agresivității cu privire la orice gândire rebelă care se ascunde în orice eclectism și în orice filosofie sistematică a istoriei. Căci mai trebuie și să ai adevărul pentru a reflecta asupra devenirii imanente a istoriei într-o Cunoaștere absolută. Nu, această speranță nu conferă puterea de a domina istoria, de a o ordona rațional. Și totuși această „deschidere“ nu este absolut ascunsă; speranța ontologică are *semnele* sale și *garanțiile** sale: cu cât aprofundezi o filosofie, cu cât accepți să te lași depeizat de ea (și cu cât mai mult, în consecință, înțelegi ireductibilitatea acestei filosofii la niște tipuri), cu atât mai mult afirmi autonomia ei în raport cu influențele suferite, cu atât îi accentuezi *alteritatea* în raport cu oricare alta – și cu atât mai mult ești atunci recompensat prin

---

* v. n. tr. de la pag. 17.

bucuria de a atinge esenţialul, ca şi cum tocmai afundându-te în adâncimea unei filosofii, a dificultăţilor sale, a intenţiilor sale, a refuzurilor sale, ai pune la încercare indicibila sa consonanţă cu orice altă filosofie şi ai accede la convingerea că Platon, Descartes, Kant sunt deschişi *prin* acelaşi fel de a fi. Aşa înţeleg eu vorba aşa de adâncă a lui Spinoza: cu cât cunoaştem lucrurile singulare, cu atât îl cunoaştem mai mult pe Dumnezeu. Dar această consonanţă nu poate deveni sistem, ea nu poate fi tematizată. Este motivul pentru care ea este mai degrabă de ordinul Promisiunii sau al Reminiscenţei (ceea ce trebuie să fie acelaşi lucru). Sper că toţi marii filosofi sunt în acelaşi adevăr, că ei au aceeaşi înţelegere preontologică a relaţiei lor cu ceea ce există. Cred prin urmare că funcţia acestei speranţe este de a menţine dialogul mereu deschis şi de a introduce o intenţie de fraternitate în cele mai aprige dezbateri. Istoria rămâne polemică, dar este ca şi luminată de acest ἔσχατον care o unifică şi o eternizează fără a putea fi coordonat cu istoria. Aş spune că unitatea a ceea ce este adevărat nu este o sarcină intemporală decât pentru că este mai întâi o speranţă eshatologică. Ea este cea care întreţine nu numai decepţia mea faţă cu istoria filosofiei, dar şi curajul de a face istoria filosofiei fără filosofia istoriei.

Scepticismul iniţial a fost alungat din mai multe poziţii succesive; dar el ne-a alungat şi pe noi din poziţiile noastre. El este în mod originar învins în Unu; dar nu-l *ştiu* pe acest Unu; de aceea scepticismul rămâne esenţialmente tentaţia prin excelenţă a meseriei de istoric; istoria rămâne locul a ceea ce e abolit, departe, celălalt; nimeni nu poate scrie *philosophia perennis*.

Acest statut *ambiguu* al istoriei filosofiei este acela al comunicării care, rând pe rând, se modulează pe Acelaşi, şi pe Altul, pe Unu şi pe Multiplu. Este până la urmă chiar statutul ambiguu al *umanităţii*, pentru că istoria filosofiei este, în ultimă analiză, unul din drumurile privilegiate pe care omenirea luptă pentru unitatea şi pentru perenitatea sa.

Notă despre istoria filosofiei și sociologia cunoașterii

Istoria filosofiei este o disciplină filosofică. Ea presupune inițial o interogație filosofică trăind în prezent: tocmai depeizându-se pe sine în alte problematici, filosoful ca persoană vie își depășește propria îngustime și începe să universalizeze întrebările pe care le pune. Sensul final al acestui ocol prin marea memorie istorică rămâne reluarea istoriei de către filosofia prezentă. Dar între această suscitare inițială și această reluare finală, istoria filosofiei este o disciplină relativ independentă care se constituie mediat printr-o „suspendare", o anumită ἐποχή a problematicii *proprii* filosofului istoric: acesta lasă filosofia celorlalți să fie *alta* decât filosofia sa.

Aici iese la iveală statutul instabil al istoriei filosofiei; ea pare condamnată să oscileze între două limite în care ea tinde să se anuleze, fie ca sarcină filosofică, fie ca sarcină istorică. Pe de o parte, ea tinde să se confunde cu o sociologie a cunoașterii care nu înseamnă întreprinderea unui demers filosofic, ci științific. La cealaltă limită, ea tinde să se confunde cu o filosofie a istoriei care este o întreprindere filosofică, dar nu este o disciplină istorică în sensul strict al meseriei de istoric.

O reflecție metodologică asupra istoriei filosofiei ar fi datoare să arate cum se constituie istoria filosofiei la jumătate de drum între o sociologie a cunoașterii și o filosofie a istoriei.

Scopul acestei comunicări este de a explora prima dintre aceste două frontiere.

O critică a sociologiei cunoașterii este astăzi o sarcină esențială a istoricului filosofiei; această tânără știință este ocazia unei conștientizări a aspectelor propriu-zis filosofice ale istoriei filosofiei. Să spunem de îndată că această critică se aplică nu asupra validității ei, ci asupra distanței până unde „bate" această știință, sferei sale de cuprindere; ba chiar, reflectând asupra limitelor sociologiei cunoașterii, se consolidează totodată dreptul său între aceste stricte limite și se scoate în evidență specificitatea unei istorii filosofice a filosofiei.

Limitele care ne interesează aici nu sunt cele care țin de ipotezele de lucru ale diferitelor sociologii ale cunoașterii – cele ale lui P. Sorokin, cele ale lui Max Scheler, cele ale lui K. Marx, Luckács, Mannheim etc.[8)] (vom reveni mai departe asupra necesarei multiplicități a acestor ipoteze de lucru); ci acelea care manifestă apartenența acestor ipoteze de lucru la o unică sociologie a cunoașterii.

1. Legitimitatea unei sociologii a cunoașterii

Sociologia cunoașterii vrea să fie o știință: de îndată ea pare a răspunde la întrebările pe care istoria filosofiei le lasă fără răspuns, în măsura în care ea nu este, ea însăși, decât o colecție de „monografii“ despre „marii“ filosofi. Care este criteriul pentru „marele“ filosof? Care este semnificația lui după ce a fost izolat de curentele și tradițiile care întrețin pe gânditorii de mai mică anvergură? Cum se înlănțuie filosofiile?

Sociologia cunoașterii, întorcând spatele unei istorii imanente a ideilor reglate numai de structura problemelor și a soluțiilor filosofice, tinde să repună pretinsa istorie a ideilor în dinamica totală a societăților. Nu s-ar putea contesta originea filosofică a unui astfel de proiect și, mai ales, presupozițiile sale *geschichtsphilosophisch* (răsturnare polemică a unei filosofii hegeliene a Conștiinței și a Spiritului ajungând la cei mai puțin dialectici dintre marxiști, la o teorie extremă a „conștiinței-reflectare”, înflăcărare „economistă“ pentru munca industrială în care omul apare ca producătorul existenței lui sociale, schematizare a dramei istorice în lupta de clasă, teorie a „alienării“ – interpretare nietzsche-ană a „punctelor de vedere“ prin „instincte“ și teoria minciunilor vitale – teoria tipurilor culturale și a recurenței marilor sisteme culturale etc.).

N-am putea să ne servim ca probă, contra proiectului unei științe a condiționărilor economice, sociale, culturale ale gândirii, de originea filosofică a unui astfel de proiect, dacă ne apucăm să tratăm ca ipoteză de lucru și ca „teorie“ – în sensul „teoriei fizicii“ – aceste filosofii implicite; spre deosebire de științele naturii, sociologia nu găsește în cunoașterea comună și

în primele trepte ale cunoașterii științifice articulările spontane ale obiectului său. „Teoria" joacă un rol începând de la cercetarea faptelor; aceasta presupune la început o anumită preconcepție a legăturilor de stabilit între gândire și existența istorică și socială; dacă această legătură ar fi pur funcțională, cercetarea n-ar avea alt îndreptar decât probabilitatea relației între variabilele în cauză, iar imensa complexitate a relațiilor interumane ar interzice pentru totdeauna de a se începe demersul; dar sociologul cercetează relațiile nu numai funcționale, ci *semnificative,* înțelese pe baza câtorva exemple bine alese: de exemplu, el înțelege înaintea oricărei cercetări inductive că o interpretare a lumii poate răspunde instinctelor unui ins, ale unui grup, ale unei clase; această motivație „patentă" a *Falsches Bewusstsein* este exemplară pentru relațiile „latente" care este legitim să fie urmărite sistematic. Sociologia cunoașterii anticipează la începutul cercetării sale, într-o teorie, tocmai aceste relații semnificative.

Este motivul pentru care nu este scandalos ca, încă de la început, câmpul de investigație al acestei tinere științe să fie divizat între ipoteze de lucru divergente. Datorăm acestei diversități a „teoriilor" cercetări de valoare precum acelea ale lui Max Scheler, Karl Mannheim, P.A. Sorokin etc.

De aici încolo momentul interesant al sociologiei cunoașterii este metoda de verificare pe care ea o aplică corelațiilor dintre „cunoaștere" și conjunctura socială sau culturală; oricare ar fi variabila independentă care servește drept referință – fie că e vorba de clasă în sens marxist sau de orice altă afiliere socială, sau chiar de apartenența la „mentalitățile culturale" ale lui Sorokin – singura chestiune este de a ști dacă sociologia cunoașterii este capabilă să-și transforme, printr-o investigare metodică a corelațiilor, ipotezele sale de lucru în legi empirice; dacă ar reuși, relația unui sistem de gândire cu existența socială ar fi nu doar o relație semnificantă, înțeleasă prin simpatie, dar și o relație funcțională între variabilă dependentă și variabilă independentă, aparținând unei logici a probabilității.

În această privință nu putem decât să ne felicităm pentru introducerea de către Sorokin a acelui „mass study" în sociologia cunoașterii; este perfect legitim să căutăm a măsura in-

fluenţa unui gânditor, a unei şcoli, a unei mişcări filosofice, literare şi în general culturale, în funcţie de criterii obiective şi să determinăm astfel cantitativ curentele de gândire; sociologia cunoaşterii este aici pe un teren solid.

Astfel de tentative dovedesc ce poate şi ce nu poate sociologia cunoaşterii.

II. Limitele sociologiei cunoaşterii

Reflecţia asupra limitelor sociologiei cunoaşterii este o reflecţie asupra înţelegerii în istoria filosofiei.

1. Este frapant că ipoteze de lucru aşa de diferite precum cele ale lui K. Marx, Mannheim, Luckács pe de o parte, ale lui Sorokin pe de altă parte, limitează explicaţia la moduri de gândire „tipice". Ideologia în sensul lui Marx ca şi în sensul lui Mannheim este *anonimă*: raţionalismul mecanicist sau romantismul în calitate de „tipuri", acestea sunt supuse jurisdicţiei explicaţiei ideologice; anarhismul anabaptist, liberalismul, conservatorismul, socialismul comunist, ele jalonează istoria mannheimiană a utopiei. La fel se întâmplă şi la Sorokin: care sunt într-adevăr „curentele de gândire" pe care le raportează până la urmă la cele trei sisteme culturale care, după el, alternează în istorie (sistemul senţial, ideaţional, idealistic)? Tocmai acește abstracţii solemne sunt rana istoriei filosofiei: empirism, raţionalism, scepticism etc. Sociologia cunoaşterii, nu dintr-un accident, ci pentru raţiuni de principiu, nu poate întâlni decât „genuri comune", şi nu „esenţe singulare". Tocmai aici istoria filosofiei excedează sociologia cunoaşterii: înţelegerea pretinde ca filosoful istoric, abandonând orice „tipologie", renunţând la vederile panoramice asupra „curentelor de gândire", să comunice de fiecare dată cu o operă singularizată; să înţelegem: nu cu subiectivitatea autorului – n-am scăpa astfel sociologiei decât pentru a recădea în psihologie – ci cu sensul operei după coerenţa sa internă; acesta este sensul operei, cu evoluţia ei proprie, care constituie pentru istoricul filosofiei o esenţă singulară. Or genurile comune maschează esenţele singulare.

2. Această primă limitare trimite la următoarea: înainte să fie o atitudine, o viziune a lumii, pe scurt, un răspuns, o filosofie este emergența istorică a unei problematici originale. Marele filosof este cel care deschide o nouă modalitate de a pune întrebări. Or, singularitatea care depășește orice tipologie este mai întâi singularitatea problematicilor înseși.

În principiu sociologia cunoașterii rămâne dincoace de *radicalismul* problematicii filosofice și, în consecință, al singularității marilor filosofii; ipoteza sa cea mai generală este că „toate fenomenele supra-organice sunt sociale-culturale" (Sorokin). Filosofia suferă din pornire o *reducție sociologică* care ia o formă diferită pentru fiecare dintre școlile reprezentate: astfel, marile constante culturale a căror recurență o stabilește Sorokin sunt ca niște răspunsuri fără *acela care întreabă*; se ajunge la acest paradox că toate sistemele culturale sunt suspendate de niște „probleme eterne" perfect anonime, de niște *întrebări în sine*. Datoria istoriei filosofiei este să reia poziția filosofică a acestor întrebări. La Marx și la sociologii înrudiți, gândirea este recunoscută doar *în calitate de* factor de dominare; forța radicală de a pune întrebări este sacrificată „ponderii" sale sociale; ea este proiectată în planul în care omul produce prin muncă; nu mai există de aici încolo probleme specifice ale discursului uman, nici ca vorbire instituind semnificațiile, nici ca *logos* universal punând stăpânire pe vorbirea omului. Această reducție prealabilă condiționează o bună sociologie a cunoașterii, în special la nivelul în care ideile se reduc prin ele însele la ideologie; ea eșuează în pragul marilor filosofii înrădăcinate în posibilitățile cele mai puțin industriale ale vorbirii umane. Vorbirea, prin puterea sa de a semnifica în mod universal, depășește chiar munca și ține în germene *ironia* gânditorului față de propria sa motivație socială.

Istoria filosofiei este înțelegerea filosofiei de către ea însăși, începând de la această „ironie" primordială. Rămâne de știut dacă această reluare de către istoria filosofiei a posibilităților celor mai fundamentale de a pune întrebări și de a semnifica este satisfăcută la rândul ei de către o filosofie a istoriei.

Istoria filosofiei și istoricitatea

Aceste reflecții își au punctul de pornire din meseria de istoric al filosofiei. Întrebarea pe care mi-am pus-o este următoarea: Dificultățile cu care se confruntă și pe care le rezolvă practic istoricul filosofiei nu revelă ele oare dificultățile inerente ale istoriei în general?

Ipoteza mea de lucru este că istoria filosofiei face manifeste aspectele istoriei care nu ar apărea în lipsa ei; ea ascunde o putere de manifestare, în sensul tare al cuvântului, a caracterelor istorice ale istoriei, în măsura în care aceasta din urmă se reflectă în istoria filosofiei, devine conștientă de ea însăși sub forma istoriei filosofiei. Demersul meu va fi regresiv. Voi porni, în prima parte, de la anumite contradicții care țin de natura însăși a istoriei filosofiei. În cea de-a doua parte, voi încerca să desprind legea generală a raportului dintre istoria filosofiei și istoria pur și simplu. În cea de-a treia parte, în lumina acestei legi generale, voi încerca să lămuresc istoricitatea oricărei istorii prin structura istoriei filosofiei.

1. „Aporiile" înțelegerii în istoria filosofiei

Problemele de metodă referitoare la istoria filosofiei și înțelegerea în istoria filosofiei pot fi grupate în jurul a două teme. Mai întâi, istoria filosofiei nu poate fi unificată sub un singur stil; există în acest domeniu doi poli, două idei-limită ale înțelegerii. Primul dintre acești poli este *sistemul*. Ansamblul filosofiilor n-ar forma, la limită, decât o singură filosofie, ale cărei momente ar fi diferitele filosofii istorice. O mare parte din munca istoricului este polarizată de acest model hegelian. În măsura în care se încearcă a înțelege în istoria filosofiei, suntem obligați să instituim secvențe. Aceste secvențe vor putea fi secvențe scurte, secvențe parțiale, dar tipul de inteligibilitate pus în acțiune va fi deja un tip pe care îl vom putea

declara în mare hegelian; o filosofie va fi înțeleasă în măsura în care ea va fi plasată într-o anumită evoluție. Toți istoricii filosofiei, chiar cei care au idei preconcepute împotriva „sistemului”, practică acest gen de înțelegere. De exemplu, secvența: Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant este clasică în istoria filosofiei franceze; la germani (în definitiv, Hegel însuși a impus această schemă și vom vedea imediat ce nu convine în operațiunea aceasta), avem o secvență: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. A înțelege înseamnă aici a înțelege prin mișcarea de ansamblu, prin totalitate. De exemplu, cum îl înțelege Hegel, în ale sale *Lecții de istorie a filosofiei*, pe Spinoza? Spinoza este filosofia substanței fără subiectivitate. Substanța fiind privată de momentul reflecției, subiectivitatea „cade“ în afara substanței; este ceea ce face ca filosofia să poată fi o Etică. În consecință, a înțelege constă în a-l citi pe Spinoza din față îndărăt, plecând de la o filosofie care va fi integrat subiectivitatea în substanță; tocmai acest soi de umbră purtată de ultima filosofie asupra primei îi conferă inteligibilitatea.

Acesta este primul model de înțelegere în istoria filosofiei, și polul său-limită: sistemul.

Dar avem și un alt tip de înțelegere care constă în a înțelege de fiecare dată o filosofie ca o filosofie *singulară*. Și această filosofie singulară va fi cu atât mai bine înțeleasă cu cât se va fi mers până la capătul singularității ei. Spinoza nu va mai fi o varietate de panteism sau de raționalism; nu va mai fi nici un *-ism* pentru a-l desemna; el va fi el însuși, datorită înțelegerii filosofice; a-l înțelege pe Spinoza va consta în a raporta toate răspunsurile sale la toate întrebările sale; sistemul lui Spinoza nu va mai fi un răspuns la niște întrebări în general; nu în raport cu niște probleme anonime va fi determinat Spinoza între ceilalți și contra celorlalți filosofi; dar spinozismul va proceda pornind de la o întrebare pe care va fi fost singurul care și-o pune; în consecință, adevărul său incomparabil va consta în adecvarea răspunsului său la întrebarea sa. Filosofia considerată devine atunci o esență singulară (în loc de filosofie ar fi mai bine să spunem filosofem, adică sensul operei și nu subiectivitatea autorului ei, ca individ; este vorba desigur despre opera ca obiect

cultural, avându-și sensul în el însuși, secretat într-un anumit fel chiar de el). La această limită extremă, filosofiile singulare sunt în mod radical izolate; fiecare constituie o lume totală, în care trebuie să pătrunzi încet, printr-un fel de familiaritate, care nu se desăvârşeşte niciodată, exact aşa cum încerci să înţelegi un prieten, fără a-l confunda vreodată cu un altul; or, nu există sistem în care să pot să-i cuprind pe prietenii mei; fiecare îmi este prieten într-un mod unic şi incomparabil.

Aceste „tipuri" de lectură se lovesc de o dublă limită. Pe de o parte, e greu să mergi până la sistem și poate nici chiar la Hegel nu este totul sistem. De asemeni, este greu să mergi până la singularitate: istoricul se oprește mereu la un fel de înțelegere intermediară, la nivelul genurilor comune, fără a atinge esența singulară; aceste genuri comune, le cunoaștem bine, ele se numesc realism, idealism, spiritualism, materialism etc. Dacă nu mergem până la singularitate, ne oprim atunci la tipologie; și este adevărat că tipologia este un mijloc de înțelegere al cărui rol ireductibil îl vom vedea de altfel imediat. Dacă mergem mai departe, dincolo de tip, de genul comun, nu mai rămâne decât o modalitate de a desemna filosofia lui Spinoza... este vorba de: spinozism...; e nevoie să construim acel *-ism* care să-i fie pe măsură. În consecință, în loc de amploare și în loc de sistem, aș viza intimitatea și singularitatea.

Or, se pare că, până la urmă, o filosofie, astfel izolată, nu mai este în istorie, nu mai este un moment al istoriei, ci se poate spune că în ea e cuprinsă întreaga istorie. În ea se contractă istoria anterioară, concentrată în sursele ei, în originile ei; tot în ea se anunță de asemeni toate evoluțiile viitoare. Ea are trecutul și viitorul său, implicate într-un fel de prezent absolut care face din ele de-adevărat o esență eternă.

Aceasta este deci prima constatare de la care aș dori să plec; înțelegerea istorică se referă la două modele, despre care vom vedea imediat că suprimă, și unul și altul, istoria: sistemul și esența singulară.

A doua constatare este că aceste lecturi ale istoriei filosofiei corespund unor două cerințe, unor două așteptări și, până la urmă, unor două modele de adevăr, dintre care fiecare trimite la

celălalt. Într-adevăr, ce aştept de la prima lectură a istoriei filosofiei? Am utilizat mai înainte cuvântul „totalitate”. Dar oare de ce încerc să înţeleg neapărat prin totalitate? S-ar putea spune că totalitatea este „marele ocol“ al conştiinţei de sine. Platon spunea că, pentru a înţelege sufletul, trebuie să-i citeşti structura în marea literatură a cetăţii. La fel, eu citesc micile litere ale conştiinţei de sine în marea literatură a istoriei filosofiei*. Aici descopăr eu toate posibilităţile, dar împlinite în operele a ceea ce Hegel numeşte Spirit. Chiar prin această mişcare, conştiinţa de sine devine Spirit, în loc să rămână biata singularitate anecdotică a propriei mele vieţi. În sens invers, pot spune că istoria devine conştiinţă de sine pentru că ordinea istoriei coincide cu înserierea radicală şi în mod radical ordonată, a unei teleologii a conştiinţei de sine. Istoria devine umană, ea primeşte calificarea sa umană pretându-se acestei lecturi; ea devine perfect de bun simţ făcându-şi apariţia la nivelul suitei de gânduri filosofice, tinzând spre sistem. Ceea ce este remarcabil, conştiinţa *mea* devine gând în acelaşi timp cu istoria. Şi tocmai sistemul este cel care operează această dublă promovare: de la conştiinţa umană ridicându-se la claritatea vorbirii filosofice, şi de la istorie ajungând la raţionalitatea ei. Ceea ce aştept de la această asumare a istoriei în istoria filosofiei, şi a acesteia din urmă în sistem, este proclamarea unui sens.

Numai că, trebuie să mărturisesc de îndată că această proclamare este ca o victorie a lui Pirus; triumful sistemului coerenţei, triumful raţionalităţii lasă un gigantic deşeu: *acest deşeu este tocmai istoria*. De ce? Mai întâi există toată această parte cărnoasă a fructului istoriei trăite de oameni care, prin contrast, pare nebunească: este vorba de violenţă, nebunie, putere, dorinţă; nimic din toate acestea nu poate trece în istoria filosofiei. Dar aceasta încă nu ar fi nimic, de vreme ce, în faţa violenţei, în sensul în care o înţelege Eric Weil, sunt somat să aleg între sens şi non-sens. Sunt filosof, aşa că aleg sensul; cu atât

* În fr., expresie simetrică bazată pe dublul sens al pluralului (*grandes*) *lettres*: „litere (mari)“, dar şi „literatură (mare)”, sensul de „literatură“ fiind blocat cu adj. *petites* (N. tr.).

mai rău pentru non-sensul care rămâne. Dar ceea ce e mult mai grav este că nu doar am lăsat în afară non-sensul, ci și „un alt sens”, o modalitate diferită de a avea sens. Este motivul pentru care nu poți fi hegelian; căci cele două posibilități au o egală pretenție, dar diferită și ireductibilă la orice sinteză. Într-adevăr, exercit o violență asupra filosofiilor, punându-le să intre în acest pat al lui Procust: sistemul pretinde ca filosofia lui Spinoza să nu fie decât filosofia substanței fără subiectivitate; or, oricine a practicat Spinoza știe că nu e adevărat; dacă există o mișcare de la prima carte până la a cincea din *Etică* este datorită faptului că există o conștiință de sine, care într-un anumit fel este prezentă, chiar dacă nu sub forma dialectică a hegelianismului; trebuie atunci să mărturisim că în fiecare filosofie e totul, fiecare filosofie fiind în felul ei totalitatea sau, ca să vorbim într-un limbaj leibniz-ian, o parte totală sau o totalitate parțială. N-am dreptul să spun că o filosofie nu este decât un moment; doar printr-o decretare violentă o reduc, o fac să încremenească într-un moment care își are sensul în afara ei. Înțelegerea pe care o numeam ceva mai înainte amicală și care ar practica „adevărul în comuniune”, ar împinge până la coerența internă și până la perfecta suficiență a singularității. Altfel spus, celălalt mod de a înțelege, pe care îl aștept de asemeni, este cel care s-ar aplica la o monadă sau la o persoană, la o esență în întregime personalizată, care nu ar mai avea sens în afara ei. Această esență singulară pretinde tipul de înțelegere care constă în a te depeiza în altul, exact așa cum întâlnesc în fiecare dintre prietenii mei totalitatea experienței umane sub un anumit unghi.

Această exigență, care este contraponderea aceleia a totalității, este exigența comunicării. Comunicarea exclude orice pretenție de a îngloba, de a-l reduce pe celălalt la o parte a discursului meu total. În cadrul sistemului, fiecare filosofie vine la locul ei ca un moment al unei unice filosofii; exercit o dominație suverană asupra filosofiilor înțelegându-le ca momente, în timp ce, în atitudinea de comunicare, filosoful pe care încerc să-l înțeleg se află într-adevăr în fața mea; nu este deci un simplu discurs parțial, ci o personalitate completă. Desigur este

un alt mod al adevărului pe care îl invoc aici, un adevăr în așa fel încât el exclude orice „Sumă”. S-ar putea spune că aici adevărul ar fi complet dacă ar putea fi încheiată comunicarea; dar ea rămâne deschisă. Adevărul, după cum spune Jaspers, nu este altceva decât acel „a filosofa în comun”. Nu pot să înțeleg pe cineva decât dacă sunt eu însumi cineva și dacă intru în dezbatere; în acest moment, nu mai există poziție privilegiată pentru a citi sistemul, adevărul este în chip radical inter-subiectiv.

Voi deschide de altfel o paranteză pentru a corecta cuvântul „comunicare”, impropriu pentru că, sub anumite aspecte, comunicarea despre modul istoric diferă fundamental de comunicarea cu un prieten; aici, celălalt răspunde, dincolo, celălalt nu răspunde nicicum. Ceea ce caracterizează comunicarea istorică este faptul de a fi unilaterală; istoria este acest segment de intersubiectivitate în care reciprocitatea este imposibilă, pentru că oamenii trecutului nu-mi sunt prezenți, ci am doar urma lăsată de ei. Simiand numea istoria cunoașterea prin urme: în istoria filosofiei, urma este opera. Ca istoric, voi adresa întrebările mele unei opere care nu răspunde; există deci o unilateralitate în această relație: și totuși pot vorbi, în sensul extins al cuvântului, de comunicare, prin aceea că eu, care îl citesc și îl înțeleg pe celălalt filosof, fac parte și eu din aceeași istorie ca și el; tocmai în interiorul mișcării totale a conștiințelor, va înțelege o conștiință pe altele care nu îi răspund.

2. *Discursul filosofic și istoria efectivă*

Rețin deci aceste două idei: *înțelegerea în istoria filosofiei tinde spre doi poli-limite care ne reprezintă două modele ale adevărului.* În ce măsură această dedublare a înțelegerii și adevărului în istoria filosofiei ne poate servi drept revelator, în raport cu istoria în general ? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să parcurgem o analiză intermediară care se aplică asupra raportului însuși dintre discursul filosofic, înțeles într-un sens sau în altul, și istorie, istoria efectivă, care poartă acest discurs și în care el se înscrie. În acest punct, problema

mea întâlnește și prelungește pe aceea pe care nu întârzie să și-o pună o filosofie a istoriei, atunci când încearcă să integreze într-o unică istorie seria economică, seria politică, seria culturală. Cum se inserează istoria filosofiei în istoria generală? Este oare vorba de o inserare?

Voi spune două lucruri, unul negativ, celălalt pozitiv, acesta fiind desigur mult mai important. Cel negativ este că trebuie mai întâi să îndepărtăm ca fiind prea naiv, prea simplist, orice raport de tipul realitate/reflectare, și chiar, mai general, toate varietățile raportului de la cauză la efect. Sau, mai exact, acest gen de explicație are o validitate restrânsă pe care trebuie s-o delimităm bine pentru a vedea punctul dincolo de care el nu mai poate fi utilizat. Teoria „reflectării" este la rigoare valabilă atâta timp cât nu e vorba să explicăm nașterea radicală a unei gândiri filosofice, ci doar ponderea ei socială, selecția ei socială, succesul ei, eficacitatea ei. Se poate spune că o epocă dată cheamă cutare tip de filosofie și aceasta în multiple feluri, ca justificare, ca armă, ca expresie directă de sine, dar și ca expresie a refuzului; în acest sens, se poate spune că gândirea unei epoci reflectă această epocă și efectul său, cu condiția în consecință să fie lăsată cu totul deoparte problema radicală a nașterii unei problematici filosofice, ci să se măsoare numai succesul istoric al unei doctrine. A doua limită a acestui tip de explicație sociologică a istoriei filosofiei este faptul că se mărginește la a explica tipuri, nicidecum singularități. De exemplu, se poate arăta în mod legitim că burghezia franceză în faza ei ascendentă avea nevoie de ceva precum cartezianismul. Dar și un alt raționalism s-ar fi putut potrivi tot atât de bine; într-o fază de îndoială de sine, așa cum a arătat Goldmann, aceeași clasă poate apela la ceva precum o filosofie tragică. Mi se pare că, în aceste limite, este legitim să se recurgă la o explicație sociologică care stabilește corelații între formele mediilor economico-sociale și tipurile de gândire, tipurile de viziune a lumii.

Dar, ceea ce am justificat prin aceasta nu este istoria filosofiei, este sociologia cunoașterii care este perfect legitimă ca știință. Or, în aceeași măsură în care sociologia cunoașterii este o activitate științifică, în aceeași măsură istoria filosofiei

este o activitate filosofică. Filosoful este acela care, pentru a filosofa, încearcă să se înțeleagă prin memoria sa istorică; și este un act de filosofie să faci istoria filosofiei. Dar, ceea ce scapă sociologiei cunoașterii și nu poate fi recaptat decât într-o istorie a filosofiei, este tocmai originea sistemului, adică constituirea unui anumit discurs plecând de la o serie de întrebări fundamentale. Este foarte evident că există un hiatus între ceea ce este simplă eficacitate socială, ceea ce numeam mai înainte ponderea socială a unei doctrine, și, pe de altă parte, constituirea unei problematici; pentru că într-un astfel de câmp operatoriu, utilitar, pragmatic, se naște o filosofie în lumea discursului. Ea se naște după o *intenție* proprie; această intenție filosofică este aceea de a spune ceea ce este așa cum este. Apariția verbului *a fi* în filosofia greacă stă mărturie a acestei intenții filosofice. Acest gen de întrebări depășește orice fel de cauzalitate socială. De asemeni, acest tip de întrebări nu poate apărea decât în singularități, dar nu în tipuri. Tipurile presupun forme abstracte ale întrebărilor, întrebări generale care nu sunt puse de nimeni; numai aceste întrebări care plutesc „în aer" sunt supuse judecății unei sociologii a cunoașterii, și nu apariția unei *probleme* filosofice într-o filosofie *singulară*.

Dacă refuzăm acest raport de la efect la cauză și, încă și mai mult, de la reflectare la realitate, dintre o filosofie și mediul său, în ce constă relația pozitivă care există, o știm, între o gândire și o epocă? Ar fi absurd să spunem că o filosofie ca aceea a lui Platon sau a lui Spinoza este fără legătură cu timpul său. Care este însă această legătură? Cred că ne-am putea orienta spre o rezolvare spunând că o filosofie *apare* într-o anumită situație. Cuvântul situație poate să ne îndrepte spre ceva destul de diferit de relația de la cauză la efect, sau de la reflectare la realitate: căci, oare cum pot să ajung la sensul unei situații, la situația unui artist, la situația unui gânditor și, în general, a unui creator? Este cu totul vizibil că nu o cunosc ca fiind situația „sa", în afara operei sale, înaintea operei sale, ci într-un anumit fel „în" și „prin" opera sa.

Tocmai pentru faptul că o anumită filosofie se ivește, ea are o situație; datorită culcușului pe care ea și-l decupează în adânc

atunci când se naște, în epoca sa, ea are din acel moment cauze și putem spune că există o realitate anumită a cărei reflectare va fi, începând de atunci, filosofia apărută. Există deci o legătură care este mai primitivă decât legătura dintre realitate și reflectarea sa sau dintre cauză și efect; cutare operă născându-se, se poate din acel moment să-i descoperi o situație. Există aici ceva cu totul paradoxal, asupra căruia trebuie să ne oprim: situația nu este un ansamblu de condiții care ar fi fost aceleași dacă filosoful ar fi fost altul, care și-ar produce mecanic efectul lor cultural și care ne-ar permite în consecință să mergem de la social la ideologic; trebuie, din contră, să mă plasez în operă pentru a dezimplica situația ei, drept ceea ce ea a făcut să se ivească, ceea ce ea a pus în lumină, a exhibat. Sartre a arătat acest lucru într-un fel remarcabil în articolul său din *Temps modernes* („Timpuri noi"), intitulat: *Probleme de metodă*: întotdeauna trebuie pornit de la artist pentru a descoperi care este situația pe care el a făcut-o să-i aparțină, chiar prin faptul de a face o asemenea operă ca aceea pe care a realizat-o.

Să încercăm să ne apropiem mai mult de argument: și e mai ușor să o facem în cazul filosofului decât al artistului. Cum își manifestă filosoful situația lui? Este foarte clar că situația socială, politică, a unei mari filosofii nu apare deloc în clar în cuprinsul *textului* său; ea nu este numită, nu e afirmată nicăieri; ea este totuși *manifestată*. Ea se manifestă într-un anumit fel, foarte indirect, prin intermediul *problemelor* pe care filosoful și le pune; altfel spus, situația sa a suferit un fel de transmutare, de transvalidare; din situație trăită a devenit problemă spusă, o problemă rostită, enunțată. Ce vrea să spună aceasta? Să facem o primă remarcă, la prima vedere anodină, dar în realitate cu totul decisivă: numai și numai într-un anumit discurs filosoful poate lăsa să apară epoca sa. Opera filosofului este o operă de vorbire și doar de vorbire, așa încât problema noastră prezintă aspectul cel mai extrem, și poate și cel mai clar, al legăturii care poate exista între istoria efectivă și discurs, istoria efectivă pe care o înfăptuiesc oamenii și discursul pe care ei îl constituie. Pare evident că filosofia este vorbire, dar aceasta este de-ajuns pentru a scăpa relației cauză/efect și realitate/re-

flectare. Nici un discurs ca atare nu poate fi reflectare. Dacă termenul are un sens, reflectarea este un lucru, un obiect, reflectarea în oglindă, de exemplu; nu cunoaştem reflectări care să fie discursuri. Există ceva specific în relaţia dintre o situaţie şi un discurs, şi această relaţie este doar pur şi simplu semnificată. Tocmai în acest sens cazul filosofului este mai lămuritor decât oricare altul, căci discursul la care are pretenţie el îi cere să pună întrebări universale. Ceea ce ne aduce din nou în centrul dificultăţii şi al paradoxului, dat fiind că o filosofie singulară, apărând, îşi manifestă epoca sa exprimând-o prin elementul universalului: punând întrebarea: „Ce este o judecată sintetică *a priori?*“, Kant îşi inaugurează filosofia, iar întrebarea pe care o pune este o întrebare universală; în această întrebare universală el face să apară limitarea strâmtă a situaţiei sale singulare pe care o manifestă.

Opera filosofică, mai întâi, dă forma întrebării de la care se desfăşoară; or, forma universală a întrebării este problema. Filosoful exprimă punând în chip universal, sub formă de problemă, dificultatea care îi este proprie şi care îl constituie. El exprimă dând formă.

Se vede dintr-o dată cât este de greu de găsit un raport direct între o filosofie şi un mediu economico-social şi politic; trebuie, am spune, să găsim această situaţie în opera însăşi, dar caracteristica proprie a operei filosofice este de a transpune toate aceste probleme foarte singulare, trăite de către filosof, într-o întrebare universală. Ajungem să spunem că opera filosofică îşi disimulează situaţia socială şi politică. Numai că a disimula nu înseamnă deloc a minţi. Această disimulare n-ar fi falsă conştiinţă decât dacă ar pretinde tocmai că-şi enunţă situaţia. Ea „disimulează“ pentru că nu vrea să spună în ce epocă s-a născut, ce mediu social exprimă; ceea ce vrea ea să spună este altceva. Ea se întreabă: ce este Realul? ce este *physis*-ul? ce este o idee? ce este transcendenţa? Prin aceasta filosofia tace asupra situaţiei sale, şi tocmai faptul că filosoful rămâne mut cu privire la situaţia sa proprie – de clasă sau altcumva – face dezinteresarea întrebării sale. Aceasta pentru că situaţia lui a fost ca şi transmutată în întrebare dezinteresată, tocmai de aceea în-

trebarea lui îi disimulează situația. Și anume disimulează pentru că depășește, pentru că transcende.

Prin urmare, numai într-un fel indirect se poate stabili raportul care leagă o operă filosofică de epoca sa, acest raport neputând fi căutat decât în opera însăși și opera cea mai perfectă este aceea care disimulează cel mai mult. Dacă există o problemă a falsei conștiințe, în sensul lui Marx și al lui Lukács, este pentru că un raport înșelător se poate insera în această relație fundamentală a oricărei opere de vorbire față de o situație, pentru că o operă de vorbire depășește situația și, depășind-o, o disimulează: tocmai această disimulare primitivă poate deveni rea conștiință, minciună, refuz de a-și recunoaște situația: filosoful va aparține minciunii epocii sale, atunci când, împodobindu-se cu discursul universal, va nega că aparține unei clase, va pretinde a fi făcut – pe un preț de nimic – mișcarea istoriei, a emancipării și a eliberării, în vreme ce numai în intenție își depășea el situația; rămâne totuși adevărat că, prin felul său de a pune întrebări, el își depășea efectiv situația, deși n-o făcea decât în intenție.

Acest raport dintre o epocă istorică și o operă filosofică – acest raport de manifestare-disimulare, – este forma extremă a statutului limbajului în lume. Limbajul care se dorește cel mai universal dezvăluie ce se întâmplă oricărei vorbiri, oricărui discurs, într-o societate: îndată ce o epocă se reprezintă ea însăși prin intermediul operelor sale, ea a ieșit deja din limitarea îngustă a propriei sale situări. Acesta este motivul pentru care niciodată nu se pot reduce operele literare, în general nici o operă, la un simplu strat de aparență, la prelungirea de spumă a valului care bate plaja mării. Este o nouă realitate, care are o istorie proprie, istoria discursului, care reclamă o înțelegere proprie și care nu se leagă de situația sa decât depășind-o. În acest sens, semnificația cuvântului depășește întotdeauna funcția reflectării. Să ne amintim cum e visat Constantinopolul, la musulmani, lucru despre care s-a vorbit recent. Putem să nu vedem aici decât o ambiție politică. Dar îndată ce acest vis era „spus“ într-un mit, el depășea orașul Constantinopol și putea deveni un simbol eshatologic; ceea ce este așa de adevărat încât tema

cuceririi orașului se regăsește în mistica creștină, în „castelul“ sfintei Tereza, și, de fapt, și în „*Castelul*“ lui Kafka. Regăsim în tema Graalului sau în căutarea „tezaurului“ aceeași bogăție de armonice mitice și mistice; în acest fel, există într-o operă, în mit, un surplus de semnificație care depășește suportul său istoric, deși întotdeauna putem să discernem un astfel de suport istoric, social, economic; dar îndată ce este „spus", suferă o transformare în element al Logos-ului, și acest cuvânt va putea fi reluat, pornind de la alte situații istorice, va putea fi astfel înțeles.

3. *Contradicția oricărei istoricități*

Și acum să vedem unde am ajuns. Într-o primă parte am încercat să arăt că istoria filosofiei comportă un stil ciudat de înțelegere, pentru că ea ne propune două modele ale adevărului, unul tinzând către sistem, iar celălalt către opera singulară. Or, problema mea era de a ști ce ne spune această contradicție cu privire la istorie în general. Pentru a o soluționa, am introdus o întrebare intermediară: cum se raportează istoria filosofiei la istorie? Am văzut că această raportare nu este de felul unei reflectări sau al unui efect, ci prin constituirea unui univers semnificant care întotdeauna își depășește propria cauzalitate istorică.

Pentru că există „mai mult“ în discursul filosofic, istoria filosofiei poate revela aspecte ale istoriei care altfel n-ar apărea:

1. Mai întâi, această dublă lectură a istoriei filosofiei dezvăluie un dublu aspect, în mod virtual prezent în orice istorie. Orice istorie poate fi înțeleasă ca proclamare a unui sens și emergență a singularităților. Aceste singularități sunt fie evenimente, fie opere, fie persoane. Istoria ezită între un tip structural și un tip evenimențial. Dar numai în cadrul clarificării discursului filosofic se separă și se manifestă aceste două posibilități.

În ce sens comportă istoria această dublă posibilitate? Pe de-o parte, noi spunem istorie la singular și dovedim că există

o unică istorie, o unică omenire: „Tot șirul oamenilor – scrie Pascal în *Fragmentul dintr-un Tratat asupra vidului* – trebuie considerat ca fiind un același om care subzistă mereu și care învață continuu". Avem convingerea că, acolo unde întâlnim vreun semn omenesc, el poate fi, *a priori*, raportat la un unic câmp al umanității. Aceasta o știu, chiar înainte de a face istorie, printr-un fel de înțelegere ante-predicativă a câmpului istoric. Dar această înțelegere istoricul n-o poate explica. Ea rămâne pentru el „pre-judecată", în sensul tare al termenului. Această prejudecată a istoricului nu este justificată decât de tentativa filosofului de a recupera, într-un unic discurs, discursurile parțiale. Chiar fără a fi hegelieni, și fără a fi filosofi defel, avem sentimentul că tot ceea ce au spus filosofii, pretutindeni și mereu, *trebuie* să poată constitui un continent, o realitate dintr-o singură bucată: aceasta este vorbirea umană, este discursul, este Logos-ul. Voi spune deci că sistemul, posibilitatea-limită a sistemului, este ceea ce revelă faptul că istoria este potențialmente una singură. (Voi reveni imediat asupra cuvântului „potențial".)

Un singur lucru însă: am în fața în fața mea o altă convingere pe care prima nu o poate extirpa. Dacă spun „istorie" la singular, istoria este de asemeni istoria oamenilor, la plural, adică nu numai a indivizilor, dar și a comunităților și a civilizațiilor. Un anumit pluralism este deci de asemeni înscris în pre-concepția dramei istorice și a muncii istorice. Nu numai că pun oamenii la plural, dar pun și evenimentele la plural; dacă există *un* eveniment, există și *evenimente*. Istoria este necesarmente o diversitate, o multiplicitate: este asta, apoi aceea. Acești „și apoi", „și după aceea", „și pe urmă iar" fac să existe istorie. Dacă n-ar exista rupturi, înnoiri, n-ar mai fi deloc istorie. Acest alt aspect latent al istoriei, aspectul său evenimențial, unde este el deci făcut să devină perfect observabil? În singularitatea operelor. Acolo istoricul își dovedește caracterul său, dacă se poate spune, granular, caracterul său cuantic. Nu cunoaștem spiritul decât în operele spiritului, în operele culturale, care cer fiecare prietenia noastră și, cu cât înaintăm în această prietenie pentru opere, cu cât reducem generalitățile

care o maschează, cu atât progresăm în direcția singularului și a unicității.

Astfel se manifestă, prin discursul filosofic, în măsura în care el nu e reflectare, ci constituire de sens, dublul caracter al oricărei istorii, care este de a fi în același timp structurală și evenimențială, de a fi unitate a istoriei și multiplicitate a evenimentelor, a operelor și a oamenilor. Aceasta este prima noastră concluzie: istoria filosofiei manifestă dualitatea latentă a oricărei istorii; spărgându-se ea însăși în două modele de inteligibilitate, ea dezvăluie ceea ce era subiacent istoriei.

2. Această primă concluzie cheamă după sine o a doua. Această descompunere a structuralului și a evenimențialului, înfăptuită în înțelegerea operelor, și mai ales a operelor filosofice, este, într-un anumit fel, o demolare a istoriei. Această a doua concluzie este poate încă și mai paradoxală decât prima. Or, tocmai dubla distrugere a istoriei este cea care revelă istoria ca istorie.

Este cu totul remarcabil faptul că cele două modele-limită ale înțelegerii în istoria filosofiei, sistemul și singularitatea, reprezintă o anumită suprimare a istoriei. Mai întâi, îndată ce există sistem, nu mai există istorie. În *Fenomenologia spiritului*, se mai găsește încă o anumită istorie, de altfel „ideală”, constituită de „figurile“ Spiritului; or, atunci când se trece la *Logica* lui Hegel nu mai există „figuri“, ci „categorii”; aici nu mai există deloc istorie. Limita înțelegerii istorice este deci suprimarea istoriei în sistem. Se vede același lucru în opera lui Eric Weil pe care îl admir mult: atitudinile încă mai sunt în istorie, dar categoriile nu mai compun o istorie, ci desigur o *Logică a filosofiei*. Trecerea de la istorie la logică semnifică moartea istoriei. Pe de altă parte, în cea de-a doua direcție, istoria nu este mai puțin distrusă. Când se practică istoria filosofiei după cea de-a doua metodă, se ajunge în final la un fel de schizofrenie, trăim într-un filosof, apoi în altul, fără să existe trecere de la unul la altul; se poate chiar spune că acești filosofi nu mai aparțin nici unei epoci, sunt singularități care plutesc în afara istoriei, esențe singulare acronice, intemporale. Opera a devenit un fel de absolut care conține propriul

său trecut, dar trecutul său esenţializat. Opera lui Spinoza are cutare trecut, dar acest trecut, inclus în ea, devine esenţă, iar esenţa, în ceea ce-o priveşte, nu este în nici un moment; se poate spune despre această operă singulară, astfel înţeleasă, că ea „este", că este „astfel" şi, în această calitate, irefutabilă. Nietzsche spunea: „Un sunet nu poate fi refutat", nici, cu atât mai mult, o vorbire astfel absolutizată.

După cum se vede, istoria filosofiei nu dezvăluie caracterul fundamental al oricărei istorii, de a fi în acelaşi timp evenimenţială şi structurală, decât prin propria sa lucrare, care a suprimat istoricitatea. Ar fi poate singurul sens care poate fi dat noţiunii de sfârşit al istoriei. Orice filosofie este, într-un anumit fel, sfârşitul istoriei. Sistemul este sfârşitul istoriei. Sistemul este sfârşitul istoriei pentru că ea se anulează în Logică; şi singularitatea este sfârşitul istoriei, pentru orice istorie se neagă în ea. Ajungem la acest rezultat cu totul paradoxal, că întotdeauna numai la frontiera istoriei, a sfârşitului, istoriei putem înţelege trăsăturile generale ale istoricităţii.

3. Iată-mă astfel ajuns la ultima mea concluzie: dacă istoria se dezvăluie ca istorie în măsura în care ea se depăşeşte, spre discurs sau spre opera singulară, va trebui să spunem că istoria nu este istorie decât în măsura în care ea nu a accedat nici la discursul absolut, nici la singularitatea absolută, în măsura în care sensul îi rămâne confuz, încâlcit. Istoria trăită, istoria făcută, este tot ceea ce se petrece dincoace de această descompunere şi de această suprimare. Dincoace de această descompunere, istoria este esenţial echivocă, în sensul că ea este virtualmente evenimenţială şi virtualmente structurală. Istoria este realmente regatul inexactului. Această descoperire nu e zadarnică; ea îl justifică pe istoric. Ea îl justifică pentru toate încurcăturile prin care el trece. Metoda istorică nu poate fi decât o metodă inexactă. Această necesitate, noi am înţeles-o pornind de la un punct în care toate aceste dificultăţi vor fi depăşite, dar unde n-ar mai fi istorie. Toate dificultăţile metodei istorice sunt justificate pornind de la această limită a discursului filosofic. Istoria vrea să fie obiectivă, şi ea nu poate să fie astfel. Ea vrea să facă să se retrăiască, dar nu poate decât să re-

construiască. Ea vrea să facă lucrurile să devină contemporane, dar în același timp are nevoie să restituie distanța și adâncimea depărtării istorice. Până la urmă, această reflecție tinde să justifice toate aporiile meseriei de istoric, cele pe care Marc Bloch le-a semnalat în pledoria sa pentru istorie și pentru meseria de istoric. Aceste dificultăți nu țin de viciile de metodă, ele sunt echivocuri bine fundamentate.

Să încheiem prin câteva corolare. Dacă istoria este ceea ce se petrece dincoace de această clarificare prin discurs, trebuie spus de asemeni că istoria universală *nu există.* Dacă ar exista, ar fi sistem și nu ar mai fi istorie. Este motivul pentru care ideea de istorie universală n-ar putea fi decât o sarcină de rezolvat, o idee a rațiunii. Această sarcină îl ferește pe istoricul civilizațiilor de a crede că există insulițe incomunicabile; de cum există două insule, eu le gândesc împreună într-un același cosmos; de aceea va rămâne mereu o sarcină de a cerceta relațiile între toate totalitățile parțiale.

Va trebui de asemeni spus că, dacă istoria universală nu există, nu există nici singularități absolute; ele n-ar putea exista decât în operele perfect singularizate. Or, istoria comportă de asemeni forțe, tendințe, curente, anonimat, colectivitate; numai în operele perfecte și rare, singularitatea este, dacă nu atinsă, cel puțin apropiată. Există puține ființe care să fie personale, cu adevărat personale. Personalitatea este o limită a existenței; ceea ce ține de istorie nu poate ajunge la ultimul grad, la ultima treaptă a clarificării, nici în sensul sistemului, nici în sensul singularității. Echivocul istoriei este deci, totodată, imperfecțiunea ei, care o reține mereu dincoace de ceea ce ar împlini-o, fie dinspre partea unității sensului, fie dinspre partea operelor singulare. Și cum ceea ce ar putea s-o împlinească ar fi de asemeni exact ceea ce ar suprima-o, ar trebui poate să spunem – deși ar fi puțin cam prea hegelian –: numai ceea ce suprimă este în același timp și ceea ce face evident.

II. PERSPECTIVE TEOLOGICE

Creștinismul și sensul istoriei

Progres, ambiguitate, speranță

Ar fi pretențios să aducem acum un răspuns total la problema sensului istoriei; ar trebui pentru aceasta o competență de istoric, de sociolog și de teolog. Acest studiu are drept scop deblocarea problemei, arătând că există mai multe niveluri de lectură a istoriei; în consecință, există poate și mai multe răspunsuri etajate la această întrebare privind sensul istoriei; o lectură creștină a misterului istoriei este poate chemată să reia, pornind într-un fel de la fundamentul lor, alte lecturi care rămân adevărate la scara lor.

Tipul anume de falsă problemă care ni se oferă din pornire este conflictul între eshatologia creștină și noțiunea de progres. Polemica religioasă s-a rătăcit prea adesea în acest impas: desigur, este cu totul exact că tema progresului spontan și continuu al umanității provine dintr-o laicizare și, una peste alta, dintr-o degradare raționalistă a eshatologiei creștine; și totuși, nimic nu e mai înșelător decât această opoziție progres-speranță sau progres-mister. Arătând că istoria se pretează la mai multe niveluri de lectură, se va verifica faptul că progresul și misterul nu se înfruntă la același nivel. Tema progresului nu se constituie decât atunci când decidem să nu reținem din istorie decât ceea ce poate fi considerat drept *acumulare a ceea ce s-a dobândit*. (Vom vedea că acest prim nivel este acela al uneltelor, în sensul cel mai larg al cuvântului: unealtă materială, unealtă de cultură, unealtă de cunoaștere și chiar unealtă de conștiință și de spiritualitate.) Dar la acest nivel nu există dramă, pentru că s-au pus între paranteze oamenii, pentru a nu examina decât înflorirea anonimă a unor unelte. (Toate acestea vor fi poate mai clare, sper, atunci când le vom relua în detaliu;

pentru moment nu e vorba decât să indicăm articulațiile dominante ale problemei).

Dar există un al doilea nivel de lectură, în care istoria apare ca o dramă, cu decizii, crize, creșteri și decadențe; trecem aici de la o istorie *abstractă* în care nu se iau în considerație decât operele oamenilor și acumularea urmelor lăsate de ei, la o istorie *concretă*, unde se găsesc *evenimente*. Toată această analiză va încerca să arate că tocmai pe această a doua lectură a istoriei începe să se articuleze viziunea creștină a istoriei și nu asupra primei lecturi.

Dificultatea principală va fi atunci să spunem în ce sens creștinul are dreptate să recunoască un sens global acestei istorii care comportă decizii și evenimente, pe scurt, să situăm speranța creștină în raport cu această aventură deschisă, incertă, ambiguă.

Trei cuvinte au fost rostite pentru a jalona cercetarea noastră: progres, ambiguitate, speranță. Ele semnalează trei tăieturi în fluxul istoriei, trei maniere de a înțelege, de a reintra în posesia sensului, trei niveluri de lectură: nivelul abstract al progresului, nivelul existențial al ambiguității, nivelul misterios al speranței.

Planul progresului

Mi se pare că putem ieși din făgașul în care s-a împotmolit problema punând întrebarea prealabilă: Progresul a ce poate să existe? ce anume este capabil de progres?

Dacă omul contrastează așa de vizibil cu natura, cu repetarea nesfârșită a moravurilor animale, dacă omul are o istorie, este în primul rând pentru că *muncește* și pentru că muncește cu *unelte*. Atingem acum, cu unealta și cu lucrările produse grație uneltei, un fenomen remarcabil: și anume faptul că unealta și operele realizate cu unealta se păstrează și se capitalizează. (Păstrarea uneltei este chiar, în ochii paleontologului, unul din semnele neechivoce ale omului.) Avem deci aici un fenomen cu adevărat ireversibil. În vreme ce omul însuși o ia

mereu de la capăt, uneltele și operele omului continuă. Unealta lasă o urmă care dă timpului uman – timpului artelor – o bază continuă, timpul operelor.

Tocmai în acest timp al operelor poate exista progresul.

Dar înainte de a examina în ce sens unealta comportă nu numai o creștere, ci un progres, trebuie să conștientizăm întreaga amploare a acestei noțiuni de ansamblu de unelte.

Lumea tehnică în sens restrâns – adică uneltele materiale prelungite de mașini – nu rezumă *lumea instrumentală* a omului. Și cunoașterea în ansamblul ei este de asemeni unealtă, instrument – să spunem; tot ceea ce omul a învățat, tot ce știe el, – tot ce știe el să gândească, să spună, să simtă și să facă – toate acestea sunt „dobândite”; cunoașterea se stratifică, se sedimentează ca și uneltele și operele produse cu uneltele. Concret, scrierea și, într-un mod mai hotărâtor, tiparul au permis cunoașterii să lase urme și să se acumuleze. Bagajul de cunoștințe e aici, în cărți și în biblioteci, ca un lucru disponibil, ca o parte a lumii instrumentale (de altfel, mașinile sunt ele însele la întretăierea dintre lumea uneltelor și lumea semnelor solidificate). Grație acestei sedimentări, aventura cunoașterii este, ca și aventura tehnică, ireversibilă; orice gândire nouă se servește în manieră instrumentală de gânduri vechi și lucrează în capăt de istorie.

„Tot șirul de oameni, spunea Pascal în *Fragment dintr-un Tratat asupra Vidului*, tot șirul de oameni, în cursul atâtor secole, trebuie considerat ca un același om care subzistă mereu și care învață continuu”. Istoria tehnicilor și a invențiilor alcătuiește o unică istorie, o istorie la singular, la care colaborează geniile diverse ale popoarelor și indivizi cărora li se pierde amintirea, topindu-se în istorie. Într-adevăr, unicitatea acestei istorii apare cu atât mai clar cu cât personalitatea inventatorului se estompează prin invenție în momentul în care ea cade în istoria comună: chiar istoria descoperirii, drama singulară pe care fiecare descoperire a însemnat-o pentru un om muritor, sunt ca și puse între paranteze pentru a se constitui un curs anonim al forței și al cunoașterii omenești; și chiar dacă istoria tehnicilor, științelor și, în general, a cunoașterii, păstrează amin-

tirea crizelor de metode și de soluții, aceasta nu se întâmplă pentru a ilustra *existența* oamenilor care au luptat cu brațele goale, corp la corp, cu problemele; aceste crize nu sunt reținute decât sub aspect metodologic și nicidecum existențial, în calitate de remaniere a cunoașterii anterioare, pornind de la o nouă ipoteză de ansamblu, în care vine să se integreze și bagajul de cunoaștere anterior. Aici nu există pierdere radicală, muncă zadarnică, deci nu există dramă veritabilă.

Să mergem și mai departe: există nu doar o aventură a cunoașterii, ci o aventură de *conștiință* care intră în categoria foarte largă a instrumentului. Reflecția morală, cunoașterea de sine, înțelegerea condiției umane se cumulează dintr-un anumit punct de vedere precum niște instrumente de viață. Există o „experiență“ morală și spirituală a umanității care se capitalizează ca un tezaur. Operele de artă, monumentele, liturghiile, cărțile de cultură, de spiritualitate, de pietate, formează o „lume“ inserată în lume și ne dau puncte de sprijin, ca obiecte, ca lucruri în afara noastră. Desigur, trebuie să distingem aici, mai mult decât oriunde în altă parte, între planul deciziilor, al evenimentelor, al *actelor*, în care omul o ia mereu de la zero, în care indivizii se închid asupra experienței lor murind, în care civilizațiile mor de foame alături de elementele hranei lor spirituale – și planul urmelor, al operelor lăsate, al *tradiției*: doar făcând abstracție de decizii, de evenimente și de acte, putem izola mișcarea tradiției ca pe un fel de motivație istorică ce nu încetează să sporească dimensiunile, ca un fenomen cumulativ; acest elan nu poate fi întrerupt decât prin marile catastrofe cosmice sau istorice – cutremure de pământ sau invazii – care distrug baza materială a acestei experiențe. Tocmai de aceea nu putem să-i „repetăm“ pe Socrate, Descartes, da Vinci; știm mai multe decât ei; avem o memorie de umanitate mai bogată decât a lor, adică mai vastă și totodată mai subtilă. (Ce facem cu ea, din punct de vedere existențial, este cu totul altă problemă.)

Trebuia deci să reîncepem prin a surprinde o vedere destul de largă a istoriei ca acumulare de urme lăsate, ca sedimentare de opere omenești detașate de autorii lor, a istoriei ca un capital disponibil. Această analiză provizorie acordă un loc imens

progresului și îi arată în același timp și limitele: un loc imens pentru că lumea instrumentală este mult mai vastă decât ceea ce numim în mod obișnuit lumea tehnică și ea include și cunoștințele noastre și operele noastre de cultură și de spiritualitate; limite, pentru că progresul nu privește decât un spirit anonim, abstras de la viața omului, privește dinamismul operelor omului, smulse dramei concrete a indivizilor care suferă și care doresc, și civilizațiilor care se dezvoltă și pier.

Este motivul pentru care nu există confruntare decisivă în acest plan între „sensul creștin al istoriei“ și această proliferare, această erupție anonimă: creștinismul s-a ivit în lumea elenistică introducând un timp de evenimente, de crize, de decizii. Revelația creștină i-a scandalizat pe greci prin nararea acestor evenimente „sacre”: facerea, căderea, înrudirile, exploziile profeților și, mai radical, evenimentele „creștine“ ale întrupării, ale crucii, ale mormântului gol, întemeierea Bisericii de Rusalii... În lumina acestor evenimente excepționale, omul devenea atent la aspecte ale experienței sale proprii pe care nu știa să le perceapă: timpul său omenesc propriu-zis era făcut și el, din evenimente și decizii și era jalonat de mari opțiuni: a se revolta sau a se converti, a-și pierde viața sau a o câștiga. În același timp, istoria căpăta valoare, dar o istorie concretă, în care se petrece ceva, în care popoarele însele au o personalitate care, și ea, poate fi pierdută sau câștigată.

Este motivul pentru care o reflecție asupra progresului, din cauza caracterului său abstract și anonim, se situează dincoace de planul în care este posibilă o confruntare cu „sensul creștin al istoriei”. Ceea ce nu înseamnă însă că nu mai este posibilă nici o suprapunere în acest plan: căci noi am omis tocmai o anumită caracteristică a acestei istorii anonime, a acestei epopei a operelor omului, dar lipsite de omul care le creează. Această caracteristică este chiar aceea care ne permite s-o numim progres și nu simplu evoluție, schimbare sau creștere: a afirma că un volum crescut de unelte, de cunoaștere, de conștiință este un progres înseamnă a spune că acest *plus* reprezintă *un mai bine*; înseamnă deci să atribuim o valoare acestei istorii, totuși anonime și fără chip.

Ce vrea să spună aceasta? și care este incidența „sensului creştin al istoriei“ asupra acestei afirmații?

Mi se pare că valoarea care se dezvăluie începând de la acest nivel este tocmai convingerea că omul îşi împlineşte *destinația* prin această aventură tehnică, intelectuală, culturală, spirituală, într-adevăr, că omul este la rangul său de creatură, atunci când, rupând cu repetiția naturii, el devine istorie, integrând natura însăşi în istoria sa, urmârind o vastă acțiune de umanizare a naturii. Nu ar fi greu să arătăm în detaliu cum realizează progresul tehnic, în sensul cel mai restrâns și cel mai material, această destinație a omului: căci el i-a permis să ușureze efortul lucrătorilor, a multiplicat relațiile interumane și a amorsat această domnie a omului asupra întregii creațiuni. Ceea ce este *bine*.

Ce spune aici creștinismul? Spre deosebire de înțelepciunea greacă, el nu îl condamnă pe Prometeu: „vina lui Prometeu”, pentru greci, este de a fi furat focul, focul tehnicilor și al artelor, focul cunoaşterii şi al conştiinței; „vina lui Adam“ nu este vina lui Prometeu; neascultarea lui nu este aceea de a fi om tehnic şi savant, ci de a fi rupt, în aventura sa de om, legătura vitală cu cele divine: chiar de aceea prima expresie a acestei vinovății este crima lui Cain, vina contra fratelui, şi nu vina contra naturii; vina împotriva iubirii, şi nu vina împotriva existenței animale şi fără de istorie.

Dar dacă creştinismul nu îl condamnă pe Prometeu și chiar ar recunoaşte mai degrabă în el expresia unei intenții de creație, totuşi el nu *se interesează* fundamental de acest aspect anonim şi abstract al istoriei tehnicilor şi artelor, al cunoaşterii și al conștiinței. El se interesează de ceea ce fac oamenii concreți întru pierderea sau salvarea lor. În fond, valoarea progresului rămâne o valoare abstractă ca și progresul însuși; creștinismul se adresează întregului din om, unui comportament complet, unei existențe totale. Este motivul pentru care discuțiile asupra progresului sunt până la urmă destul de sterile; pe de o parte se greșește condamnând evoluția, pe de altă parte nici nu se câștigă mare lucru dacă i se face elogiul.

Într-adevăr, aceeaşi epopee colectivă care are o valoare pozitivă, dacă se consideră în bloc destinul oamenilor, realizarea

speciei umane, devine mult mai ambiguă când o raportăm la omul concret. În fiecare epocă, ceea ce știm și ceea ce putem este în egală măsură șansă și pericol; același mașinism care ușurează efortul oamenilor, care multiplică relațiile dintre oameni, care atestă domnia omului asupra lucrurilor, inaugurează un alt rău, naște inconveniente noi: munca fragmentară, sclavia utilizatorilor în raport cu bunurile civilizației, războiul total, nedreptarea abstractă a marilor administrații etc. Vom găsi o aceeași ambiguitate legată de ceea ce numeam mai înainte progresul cunoașterii și al conștiinței.

Această ambiguitate ne obligă deci să trecem de la un nivel la altul, de la nivelul progresului anonim la nivelul aventurii istorice a omului concret. Acesta este nivelul la care creștinismul este cu adevărat în contact direct cu înțelesul nostru asupra istoriei.

Planul ambiguității

Am fi tentați să credem că, părăsind nivelul progresului anonim, abandonăm orice considerație istorică și ne afundăm în solitudinea persoanei. Nu e nimic din toate astea: ci tocmai o istorie concretă, adică o figură de ansamblu, o formă semnificativă se elaborează prin acțiunile și reacțiunile pe care oamenii le au unii asupra altora.

Urmează să cercetăm câteva manifestări ale acestei istorii concrete și cu ele să recunoaștem adevăratele categorii ale istoriei (înțeleg prin categorii ale istoriei noțiunile care ne permit să gândim istoricește, precum: criză, apogeu, declin, perioadă, epocă etc.).

•

Un prim indiciu al acestei noi dimensiuni istorice este faptul că există *mai multe* civilizații. Există o unică umanitate din unghiul progresului; există însă mai multe umanități din unghiul istoriei civilizațiilor. Aceste două lecturi nu se alungă reciproc, ci se suprapun într-un anumit fel, într-o percepție simultană.

Or, ce este fiecare dintre aceste umanităţi? Un complex istorico-geografic, care are aria sa, dacă nu contururile sale, în orice caz, centrele sale vitale, focarele sale de radiere, zonele sale de influenţă etc. O anumită unitate de memorie şi o anumită unitate de proiect strânge împreună oamenii – în timp – şi defineşte totodată apartenenţa acestor oameni la acelaşi „spaţiu“ de civilizaţie. Astfel, inima unei civilizaţii este o-voinţă-de-a trăi globală, un stil de viaţă; şi această voinţă-de-a-trăi este însufleţită de aprecieri, de valori. Desigur, trebuie să ne ferim să limităm aceste aprecieri concrete la o tablă abstractă de valori (ca atunci când se spune că secolul al XVIII-lea ne-a transmis ideea de toleranţă, ideea de egalitate în faţa legii etc.); sunt valori trăite, puse în acţiune, valori pe care trebuie să le surprindem în efectuarea unor sarcini concrete, în felul de a locui, de a munci, de a poseda şi de a distribui bunuri, de a se plictisi sau de a se distra. (Un exemplu remarcabil al acestei înţelegeri istorice ne este dat de Huizinga în *Amurgul evului mediu*.)

Cea mai bună dovadă că nu e de-ajuns să cunoaştem dotarea cu unelte (nici chiar în sensul cel mai larg) a unei civilizaţii pentru a o înţelege este faptul că semnificaţia acestui ansamblu de unelte nu stă în el însuşi, ci ea depinde de atitudinile fundamentale ale oamenilor unei civilizaţii faţă de propriile posibilităţi tehnice; există popoare cărora le repugnă industrializarea, clase precum ţărănimea, meseriaşii, mica burghezie care sunt refractari la modernizare; s-au văzut în 1830/2 reacţiile antitehniciste ale clasei muncitoare: (cf. în această privinţă opiniile lui Schuhl în *Filosofie şi maşinism*). Astfel, unealta nici măcar nu e folositoare dacă nu e pusă în valoare; există deci un plan mai profund decât istoria tehnicilor, care nu este decât o istorie a mijloacelor; istoria concretă ar fi o istorie de scopuri şi de mijloace, o istorie a intenţiilor complete ale omului; o civilizaţie este o modalitate temporală de a proiecta un stil concret de existenţă, un mod de a-l voi pe om.

Or, o dată cu primul aspect al istoriei concrete – să spunem o dată cu stilurile civilizatoare – vedem apărând categorii ale istoriei pe care progresul le disimula. Primul fapt brutal: civi-

lizațiile se nasc și mor. Omenirea durează de-a lungul civilizațiilor care trec; este deci posibil să susținem în același timp o concepție ciclică a *perioadelor* istorice și o concepție lineară a progresului; aceste două concepții sunt denivelate: una este la un nivel mai „etic", cealaltă la un nivel mai „tehnic". Totodată, pe când fenomenul progresului era legat de faptul acumulării urmelor lăsate, de „sedimentarea" bagajului „dobândit", viața și moartea civilizațiilor sunt legate de noțiunea de „criză". Această chestiune a fost arătată cu toată forța de Toynbee în *A Study of History* (nu este întâmplător că tocmai un istoric al civilizațiilor a fost chemat să reorganizeze opiniile noastre despre istorie în jurul unor categorii ireductibile în plan tehnic și mai apropiate de viața de conștiință și de voință). Fiecare civilizație i se pare caracterizată prin *situații* care sunt pentru ea *sfidări* (sfidare a frigului, a imensității continentale, a suprapopulației, a diviziunii religioase, a diviziunii lingvistice, a luptei de clasă etc.); fiecare sfidare este precum întrebarea sfinxului: răspunde sau vei fi devorat; civilizația este ansamblul de răspunsuri date acestor sfidări; atâta timp cât există nuclee creatoare care „răspund", civilizația trăiește; când ea își repetă vechile răspunsuri și nu mai inventează nici un fel de ajustări potrivite noilor impasuri, atunci ea moare. Prin urmare, destinul unei civilizații este mereu nesigur; ea poate inventa sau nu răspunsurile care o vor face să supraviețuiască, să stagneze, să consume valori perimate și să cadă în decadență. Astfel există adânciri în somn și treziri, renașteri și decadențe, restaurări și rezistențe, invenții și supraviețuiri.

Nu există istoric care să nu folosească majoritatea acestor cuvinte la un moment sau altul; cel mai adesea, el nu le critică; el doar le folosește; or, îndată ce li se explicitează sensul, devine clar că ele nu aparțin aceluiași ciclu ca noțiunile de progres; aici, ce e mai rău este întotdeauna posibil și niciodată sigur.

O istorie astfel înțeleasă este în mod deosebit mai apropiată de această istorie pe care o presupune creștinismul, cu deciziile și crizele sale.

Ar trebui acum să corectăm această viziune prea simplistă deocamdată: o civilizație nu înaintează în bloc sau nu stag-

nează din toate punctele de vedere. Sunt în ea mai multe linii pe care le putem urma oarecum longitudinal: linia dotării industriale, linia integrării sociale, linia autorităţii şi puterii publice, linia ştiinţelor şi artelor (cutare ştiinţe şi cutare arte) etc. Apar atunci, de-a lungul acestor linii, crize, creşteri, regresiuni etc. care nu coincid neapărat. Valul nu se ridică în acelaşi moment deasupra tuturor plajelor vieţii unui popor.

Mai mult încă, ar trebui arătat ce înseamnă criză, decadenţă, invenţie pentru fiecare dintre aceste fire ale istoriei; se vorbeşte de o „criză" a matematicii, de o „criză" economică..., de o „criză" ministerială; cuvântul nu are acelaşi sens în toate cazurile: ceea ce e demn de observat este că aceste „crize" într-un compartiment social sau cultural au propria lor motivare şi propria lor rezolvare; astfel, criza matematicii în epoca pitagoreică este considerabil autonomă în raport cu istoria generală; ea este o sfidare internă a matematicii (anume iraţionalitatea diagonalei în raport cu latura pătratului); iar această criză şi-a găsit soluţia într-un demers propriu-zis matematic; stagnarea ulterioară a acestei ştiinţe de la Euclid la algebra Renaşterii nu e hotărâtor legată de celelalte evoluţii istorice. De asemeni, una şi aceeaşi epocă poate fi progresistă în materie politică şi regresivă în materie de artă, ca de exemplu Revoluţia franceză, sau progresistă în materie de artă şi stagnantă în materie politică, precum epoca celui de-al Doilea Imperiu. Un „Mare Secol", o mare epocă, sunt acelea în care totul ajunge aproape în acelaşi timp la maturitate, cum s-a întâmplat de exemplu în secolul lui Pericle, în secolul al XIII-lea, în secolul al XVII-lea.

Încotro se îndreaptă aceste observaţii? către a arăta că istoria, care este *una singură* prin progresul instrumentelor, are multe feluri de a fi *multiplă*; ea se împarte nu numai în civilizaţii şi perioade, în spaţiu şi timp, ci şi în curente care dezvoltă, fiecare, problematici proprii, crize proprii, invenţii proprii.

Rezultanta globală, care ar fi istoria „integrală", ne scapă; în câteva cazuri privilegiate surprindem nişte cauzalităţi nu prea încâlcite, iar omul cu sistem soseşte cu saboţii greoi şi cu imageria de Epinal a „dialecticii"; dar motivaţiile longitudinale

proprii fiecărei serii precum și interferențele transversale, de la o serie la alta, formează o țesătură așa de strânsă, încât ele depășesc „dialecticile“ simple în care am dori noi să le închidem; de exemplu, este adevărat într-un anumit sens că starea „tehnologiilor“ „comandă“ întreg procesul social, dar acesta depinde de științe, îndeosebi de matematică, aceasta fiind legată de-a lungul istoriei de marile metafizici: pitagoreică, platonică, neo-platonică (în Renaștere), și, astfel, diferitele istorii se implică așa de mult în toate sensurile, încât toate sistemele interpretative sunt naive și premature. *Conștiința epocii* este sinteza confuză și masivă a acestei îmbinări de nedescurcat; ea e sensibilă la existența zonelor de stagnare și a zonelor de vitalitate, la „sfidări“ discontinue pe care ea nu le trăiește ca pe un sistem teoretic de probleme, ci ca pe niște „tulburări“ disparate (în sensul în care vorbim de tulburări școlare sau de tulburări coloniale); ea resimte elanuri localizate în anumite sectoare ale vieții colective. Alura de ansamblu este atunci mai aproape de sentimentul vag decât de conștiința clară; de aceea, deseori este foarte greu să spunem „încotro merge“ o civilizație.

Un nou indiciu al acestei vieți concrete în cadrul istoriei este caracterul ireductibil al *evenimentelor* și al *personalităților* istorice semnificative.

Se știe că vechea metodă istorică umfla exagerat istoria bătăliilor, a dinastiilor, a căsătoriilor, a succesiunilor și a împărțirii moștenirilor; istoria se pierdea în arbitrar, în fortuit și în irațional. E bine să se abordeze istoria mai de sus, prin mari entități de ansamblu care își au rădăcina în geografie (cartea recentă a lui Braudel despre *Mediterana în timpul lui Filip al II-lea* marchează victoria acestei metode de înțelegere), în tehnologie, în forțele sociale, în mișcările de mare amplitudine. Dar în schimb nu se poate merge până la capătul acestei tendințe care numai ea permite totuși explicarea prin cauze și înțelegerea prin intenții; pentru că, la limită, devenind inteligibilă, istoria ar înceta să mai fie istorică, după ce se vor fi eliminat actorii care o fac; s-ar obține o istorie în care nu se întâmplă nimic, o istorie fără evenimente.

Istoria este istorică pentru că unele acțiuni particulare contează, iar altele n-au nici o importanță; unii oameni au o greu-

tate, iar alții n-au nici una; e de-ajuns o bătălie pierdută sau un șef care moare prea devreme – sau prea târziu! – și iată cum destinul s-a schimbat. Desigur, fascismul a abuzat de această viziune „dramatică“ a istoriei, în linia nietzscheismului său popular și a iraționalismului; dar acest abuz nu trebuie să mascheze importanța istoriei evenimențiale care este până la urmă istoria oamenilor înșiși; prin ea se găsește omul „în evoluție procesuală”. De aceea, vorbe precum „patria în pericol”, „salvarea publică”, care au sfâșiat inima istoriei noastre iacobine, probează tocmai acest caracter, întrucâtva existențial, de destin sau, și mai bine, de *soartă*, care se atribuie istoriei concrete a oamenilor.

O altă trăsătură a acestei istorii concrete este locul predominant al „politicului“ în istorie. Observațiile precedentre asupra rolului evenimentelor și al oamenilor așa-numiți istorici conduc firesc la acest nou punct de vedere, căci există o strânsă legătură între aspectul evenimențial și aspectul politic al istoriei.

Numai că trebuie să înțelegem bine cuvântul politică; el desemnează ansamblul relațiilor dintre oameni cu ocazia *puterii*: cucerirea puterii, exercițiul puterii, conservarea puterii etc. Puterea este problema centrală a politicului: cine comandă? cui? între ce limite? sub ce feluri de control? În activitățile care privesc puterea, fie dinspre cei care o dețin, fie dinspre cei care o suportă, o contestă sau uneltesc contra ei, tocmai în aceste activități se înnoadă și se deznoadă *soarta* unui popor. Prin intermediul puterii, direct sau indirect, acționează în principal „marii oameni“ asupra cursului evenimentelor; și aceste evenimente sunt ele însele în mare parte accidente ale puterii, precum revoluțiile și înfrângerile (s-a văzut în 1944/5 că ansamblul genului de viață nazistă nu a fost pus în discuție decât prin înfrângerea statului în care se concentra voința acestui regim). În fine, dacă legăm aceste observații de prima noastră analiză a mișcării civilizațiilor care se nasc și mor, tot în segmentul politic al acestor civilizații se reflectă sfidările, crizele, marile opțiuni.

Bineînțeles că nu trebuie să împingem prea departe această identificare a aspectului „evenimențial", „dramatic", al istoriei, cu aspectul său politic; avem o limită la această pretenție în analiza făcută mai sus privitor la multiplele ritmuri care se interferează fără ca perioadele lor critice sau creatoare să coincidă; artele și științele au un destin care, de multe ori, nu coincide cu marile evenimente istorice rezultate din domeniul politic: istoria este întotdeauna mai bogată decât o vom spune noi în studiile noastre de filosofia istoriei.

Dar privilegiul „crizelor" pe care le putem numi politice, în sens larg, este dublu: mai întâi ele privesc *destinul fizic* al civilizaților în același timp cu voința lor: ele sunt de ordinul vieții sau morții precum bolile indivizilor în raport cu evoluția lor intelectuală sau conversiunile lor religioase; aceste crize au prin aceasta un caracter dacă nu total, cel puțin radical. În plus, ele fac să se ivească, în inima istoriei, o trăsătură fundamentală a omului: *culpabilitatea.* Tocmai în jurul puterii prolifererază pasiunile cele mai de temut: orgoliul, ura, frica. Această trilogie sinistră dovedește că acolo unde este măreția omului, acolo este de asemeni și greșeala sa. Măreția imperiilor este și greșeala lor; și de aceea căderea lor poate fi înțeleasă drept pedeapsa pe care și-o primesc.

Aici însă analiza istoriei ca eveniment, ca decizie, ca dramă, pe scurt, a istoriei sub aspectul ei de „criză", a ajuns în pragul unei teologii a istoriei. Să recitim Profeții Israelului și Psalmii: vom regăsi aici această temă a orgoliului națiunilor, a urii la cei răi, a fricii la cei mici; Egiptul, Asiria, marile puteri vecine erau pentru Israel martorii vinei istorice: iar Israel era vinovat în măsura în care voia să le imite visurile de grandoare. Iar Maria cântă în *Magnificat* (Lc. 1, 51-52): „Risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor. Coborât-a pe cei puternici de pe tronuri și a înălțat pe cei smeriți".

Cred că una din sarcinile teologiei istoriei ar fi să reia în lumina experienței noastre moderne a statului și a lumii concentraționare, și cu resursele unei psihologii și ale unei psihanalize a pasiunilor, această critică biblică a celor puternici. Dar cel

mai mare pericol ar fi de a lăsa să scape legătura dintre măreție, grandoare și culpabilitate care este precum ambiguitatea celei de-a doua puteri a istoriei. Trebuie să știm și să spunem: acolo unde e vinovăție, acolo este și măreția.

Se vede cât este de esențial, pentru a amorsa asemenea teologie, să fie repusă la locul ei această dimensiune a istoriei ca proiect al oamenilor, ca decizie și criză. Vinovăția nu apare decât acolo unde istoria este posibilitatea unor proiecte de grandoare. Planul progresului rămâne acela al instrumentului; instrumentul nu e vinovat; el este chiar bun în măsura în care exprimă *destinația* omului în creație; iată de ce un legitim optimism se leagă de reflecția asupra progresului.

Dar trebuie să fi regăsit istoria în înțelesul ei de criză – pentru a putea da un oarecare sens greșelii, trebuie spus în sens invers că o teologie a culpabilității ne poate alerta, ne poate sensibiliza la acest aspect dramatic al istoriei care implică o meditație asupra greșelii; greșeala nu se ivește decât în universul evenimentului; numai o istorie ambiguă, o istorie care mereu poate să se piardă și să se câștige, o istorie deschisă, incertă, în care șansele sau pericolele se împletesc împreună – numai ea poate fi vinovată. O ființă naturală nu poate fi vinovată, numai o ființă istorică poate deveni astfel.

Atingem aici unul din punctele în care aspectul existențial al lucrurilor și aspectul lor teologic se întâlnesc. O viziune dramatică a istoriei are mult mai multă afinitate cu teologia creștină decât raționalismul „Iluminismului“ care suprima chiar pământul în care se poate arunca sămânța unei teologii – pământul, solul ambiguității.

Planul speranței

Dar sensul creștin al istoriei nu este epuizat de acest sens al deciziei și al crizelor, al grandorii și al culpabilității amestecate. Mai întâi pentru că nu păcatul este centrul Crezului creștin; el nu este nici măcar un articol al Crezului creștin; nu *credem* în păcat, ci în mântuire.

Speranța mântuirii, cum întâlnește ea oare sensul nostru despre istorie, felul nostru omenesc de a trăi istoria? Ce dimensiune nouă adaugă ea la viziunea noastră despre istorie?

Două cuvinte grupează împreună cele câteva gânduri pe care le vom putea formula la acest ultim nivel de reflecție: *sens – mister*: două cuvinte care, într-un anumit sens, se anulează, dar care alcătuiesc totuși limbajul contrastant al **speranței**. Sens: există o unitate de sens; este principiul curajului de a trăi în istorie. Mister: dar acest sens este ascuns; nimeni nu-l poate *spune*, nu se poate bizui pe el, nu-l poate lua drept garanție, o contra-asigurare împotriva pericolelor istoriei; trebuie să-l luăm pe riscul nostru, dar pornind de la semne. Numai că acest sens misterios să nu anuleze ambiguitatea pe care am descoperit-o la cel de-al doilea nivel, și nici să nu se confunde cu sensul rațional pe care l-am recunoscut la primul nivel.

Ce îl autorizează pe creștin să vorbească despre un sens, deși acesta se ascunde îndărătul unui mister? Ce îl autorizează să depășească acest plan al ambiguității în care istoria poate avea un deznodământ bun sau rău, în care pe urzeala progresului se pot broda civilizațiile care se nasc sau mor? Are oare aceasta un sens *total*?

Pentru creștin, credința în Stăpânirea Domnului domină întreaga viziune a istoriei; dacă Dumnezeu este Stăpânul vieților individuale, el este de asemeni și stăpânul istoriei: această istorie incertă, mare și vinovată, Dumnezeu o întoarce spre El. Mai precis, eu cred că această Stăpânire constituie un „sens“ și nu o farsă supremă, o fantezie monstruoasă, un ultim „absurd”, pentru că marile evenimente care constituie Revelația au o anumită tramă, formează o figură globală, nu apar ca pură discontinuitate; există o *alură* a *Revelației*; o alură care nu este pentru noi absurdul, de vreme ce putem să discernem în ea de exemplu un anumit scop *pedagogic* de la Vechea la Noua Alianță, de vreme ce marile evenimente creștine – moartea și învierea – formează un ritm accesibil la ceea ce sfântul Pavel numește „înțelepciunea credinței”.

Ceea ce permite deci creștinismului să depășească caracterul dezlânat al istoriei trăite, să depășească absurditatea

aparentă a acestei istorii care deseori seamănă cu „pățania unui nebun povestită de un idiot”, este faptul că această istorie este traversată de o altă istorie al cărei sens nu îi este inaccesibil, care poate fi înțeleasă.

Creștinul este astfel omul care trăiește în ambiguitatea istoriei profane, dar cu tezaurul prețios al unei istorii sfinte al cărei „sens“ îl întrevede, și cu sugestiile unei istorii personale în care discerne legătura dintre vinovăție și mântuire.

Sensul creștin al istoriei este în acest caz speranța că istoria profană face și ea parte din acest sens pe care istoria sfântă îl dezvoltă, că nu există până la urmă decât o *singură* istorie, că orice istorie este în ultimă instanță sfântă.

Dar acest sens al istoriei rămâne obiect de credință; în vreme ce progresul reprezintă ceea ce este rațional în istorie, iar ambiguitatea reprezintă ceea ce este irațional, sensul istoriei pentru speranță este un sens supra-rațional – așa cum se spune supra-realist. Creștinul spune că acest sens este eshatologic, vrând prin aceasta să spună că viața sa se desfășoară în acest timp de progres și de ambiguitate fără ca el să vadă acest sens superior, fără să poată discerne raportul dintre cele două istorii, cea profană și cea sacră sau, pentru a vorbi precum sfântul Augustin, raportul dintre cele Două Cetăți. El speră că în „Ziua de Apoi”, *unitatea de sens* va apărea, că va vedea cum totul este „în Hristos”, cum istoria imperiilor, războaielor și revoluțiilor, invențiilor, artelor, moralei și folosofiei – prin măreție și culpabilitate – sunt „recapitulate întru Hristos”.

Aș dori să arăt pentru a încheia, ce fel de atitudini inaugurează o asemenea credință: ele se pot raporta la aceste două cuvinte: *sens* – însă sens *ascuns*.

Mai întâi, creștinul ar fi omul pentru care ambiguitatea istoriei, pericolele istoriei nu sunt o sursă de frică și de disperare. „Nu vă temeți!“ este vorba biblică în fața istoriei. Mai mult decât frica, disperarea este cea exorcizată aici; căci contrariul speranței nu este cu adevărat progresul; contrariul său, la același nivel cu speranța, este disperarea, „dez-nădejdea”; această deznădejde rezumată în titlul blasfematoriu al *Celei de-a XXV-a*

Ore („a douăzeci și cincea oră. Momentul în care orice tentativă de salvare devine inutilă. Nici chiar venirea unui Mesia n-ar rezolva nimic. Timpul precis al societății occidentale. Este ora actuală, ora exactă").

Nădejdea creștină, care este și speranță *pentru* istorie, este mai întâi exorcismul de acest fals profetism, și insist asupra caracterului actual al acestei denunțări. Cartea lui Gheorghiu a cristalizat în Franța tot „catastrofismul", aș îndrăzni să spun întreg defetismul latent al unei opinii publice obosite de război și în căutarea unor alibiuri pentru fuga sa din fața problemelor lumii moderne. Ceea ce se pune în discuție este creditul sau discreditul *prealabile* pe care le facem acestei istorii; da, *prealabile*: căci în fața întregului istoriei nu putem să întocmim un bilanț; ar trebui să fim în afara jocului pentru a putea face socoteala; ar trebui ca jocul să se fi închis, în ochii unui spectator străin. De aceea sensul pe care îl poate avea istoria în ansamblul ei este obiect de credință; el nu este obiect al rațiunii, precum progresul instrumental, pentru că el este sensul global pe care îl poate lua această figură pe cale de a fi desenată de actele oamenilor; acest act nu poate fi constatat sau încheiat; el nu poate fi decât așteptat de la o grație atotputernică, capabilă să întoarcă spre slava lui Dumnezeu ceea ce este înfricoșător și zadarnic.

De la această credință încolo, să mergem în întâmpinarea vieții! Cred că întotdeauna va fi ceva de făcut, vor fi mereu sarcini de îndeplinit, deci mereu o șansă pe care o putem avea!

Consecințele teoretice nu sunt mai mici decât consecințele practice: nădejdea vorbește din adâncul înnămolirii în absurd; ea vine să redescopere ambiguitatea, incertitudinea evidentă a istoriei și îmi spune: caută un sens, încearcă să dorești să înțelegi! Exact aici creștinismul se desparte de existențialism. Pentru existențialism această ambiguitate este ultimul cuvânt; pentru creștinism, ea este adevăr și trăire, dar nu este decât penultimul cuvânt. De aceea creștinul este încurajat de credința lui, chiar în numele acestei încrederi într-un sens ascuns, *să încerce*, să probeze scheme de înțelegere, să adopte, cel puțin cu titlu de ipoteză, crâmpeie de filosofie a istoriei. În această privință,

creștinismul ar fi mult mai aproape de dispoziția umoarală a marxismului decât de umoarea existențialistă, dacă măcar marxismul ar reuși să rămână o metodă de investigație fără a se închide asupra lui ca un dogmatism.

Dar aici e locul să arătăm și cealaltă față a acestei speranțe în cercetare și în acțiune. Speranța îmi spune: există un sens, caută un sens. Dar ea îmi spune: acest sens e ascuns; după ce a făcut front împotriva absurdului, ea face front împotriva sistemului. Creștinismul are o neîncredere instinctivă față de filosofiile sistematice ale istoriei care ar vrea să ne pună în mână cheia inteligibilității. Între mister și sistem, trebuie să alegem. Misterul istoriei mă pune în gardă contra fanatismelor teoretice și practice, intelectuale și politice.

Aplicațiile sunt ușor de întrezărit; din punct de vedere metodologic, acest sens al misterului îmi sporește grija de a multiplica perspectivele asupra istoriei, de a corecta o lectură prin alta, pentru a mă feri să spun eu însumi ultimul cuvânt. Aici, cred eu, că un creștin are rețineri să utilizeze în mod dogmatic metoda marxistă: oare toate fenomenele istorice cad sub dialectica elementară a acesteia? Numai experiența istorică a proletariatului este oare suficientă pentru a elabora sensul istoriei? Istoria nu e oare mai complexă și mai bogată?

Nu e rău, pentru a ne păzi de fanatism, nu numai să multiplicăm perspectivele explicative, ci și să păstrăm practic sentimentul discontinuității problemelor; nu este sigur că dificultățile, că „sfidările“ lumii moderne alcătuiesc un sistem și că, în consecință, ar fi supuse jurisdicției unei strategii politice. Așa-numiții „ultra“ din America precum și comuniștii ar dori să ne închidă în dualismul lor; haideți să complicăm totul; să le încurcăm jocul; maniheismul în istorie înseamnă prostie și răutate.

În fine, trebuie să păstrăm, sub semnul misterului, sentimentul pluralității vocațiilor istorice atât ale civilizațiilor, cât și ale persoanelor; de exemplu, nu trebuie să ne grăbim a da o eficacitate vizibilă artei și literaturii; artistul să fie mai preocupat de a înțelege problematica internă a artei sale decât de „a servi societatea”; o va servi fără să o știe, dacă este el însuși, fi-

del liniei sale; căci sensul global al unei epoci se dezvoltă mai adânc decât ar bănui-o vreodată utilitarismul social și politic; poate că tocmai literatura așa-zis „neangajată“ va exprima cel mai bine – pentru că o va face mai secret şi mai radical – nevoile oamenilor dintr-o epocă dată, decât cutare literatură grijulie de a avea „un mesaj“ cu repeziciune înțeles, şi nerăbdătoare de a exercita o presiune imediată asupra timpului său; poate că ea nu va exprima decât aspectul cel mai superficial, cel mai banal, cel mai uzat al conştiinței epocii.

Credința într-un sens ascuns al istoriei este deci deopotrivă *curajul* de a crede într-o semnificație profundă a istoriei celei mai tragice și deci o dispoziție către încredere și către abandonare în chiar miezul luptei – și un anumit refuz al sistemului și al fanatismului, un sens al *deschiderii.*

Dar, pe de altă parte, este esențial ca nădejdea să rămână mereu în contact cu aspectul dramatic, neliniștitor, al istoriei. Căci tocmai atunci când speranța nu mai este sensul ascuns al unui aparent nonsens, când ea e dezlegată de orice ambiguitate, exact atunci ea cade iar în progresul rațional, dătător de încredere, ocheşte tocmai abstracția moartă; de aceea e necesar de a păstra în atenție acest plan existențial al ambiguității istorice, situat între planul rațional al progresului și planul suprarațional al nădejdii.

Socius-ul și aproapele

Dacă numim sociologie știința relațiilor omenești în grupuri organizate, nu există o sociologie a aproapelui. Din uimirea în fața acestei propoziții inițiale s-a născut studiul de față. Ceea ce contează este ca reflecția să ia această surpriză și s-o aprofundeze într-o meditație pozitivă la frontiera dintre o sociologie a relațiilor umane și o teologie a milosteniei*. Dacă nu există o sociologie a aproapelui, poate că o sociologie care și-a recunoscut frontierele dinspre o teologie a milosteniei se vede schimbată în proiectul ei, adică în intenția și în pretenția ei. Dacă nu există o sociologie a aproapelui, există poate o sociologie *pornind de la* frontiera aproapelui.

Nivelul uimirii

Să revenim mai întâi la uimirea noastră, recufundând reflecția noastră în tinerețea *parabolei* și a *profeției*:

„Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon, și a căzut între tâlhari, care... l-au dezbrăcat... Din întâmplare un preot cobora pe calea aceea... De asemenea și un levit, ajungând în acel loc... Iar un samaritean, mergând pe cale a venit și el și, văzându-l, i s-a făcut milă... Care dintre acești trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari?"

O povestire neobișnuită înseamnă o întrebare care plutește la suprafața povestirii; acesta este alimentul biblic al reflecției și al meditației.

Ceea ce uimește mai întâi este faptul că Iisus răspunde la întrebare printr-o întrebare, dar printr-o întrebare care s-a in-

---

* În fr.: *charité*, care desemnează una din cele trei virtuți creștine, iubirea de aproape, a fost tradus aici prin *milostenie* care, prin urmare, va trebui înțeles, în prezenta versiune românească, drept: „milă, îndurare, iubire de aproape, *caritas*-ul creștin" (N. tr.).

versat prin virtutea corectivă a povestirii. Vizitatorul întreba: Cine este aproapele meu, ce specie de față-în-față este aproapele meu? Iisus răstoarnă întrebarea în acești termeni: Care dintre acești oameni s-a comportat ca aproape?

Vizitatorul făcea o anchetă sociologică asupra unui anumit obiect social, asupra unei eventuale categorii sociologice, susceptibile de definiție, de observație și de explicație. I se răspunde că aproapele nu e un obiect social – nici măcar nu a provenit din persoana a II-a – ci un comportament la persoana întâi. Aproapele este conduita însăși de a te face prezent. De aceea aproapele este de ordinul povestirii: a fost odată un om care a devenit aproapele unui necunoscut pe care tâlharii l-au lăsat aproape mort. Povestirea relatează un lanț de *evenimente*: o suită de întâlniri ratate și o întâlnire reușită; iar povestirea întâlnirii reușite își coace fructul într-o poruncă: „Du-te și fă la fel". Parabola a convertit istoria povestită în paradigmă de acțiune.

Nu există deci o sociologie a aproapelui; știința aproapelui este imediat barată de un praxis al aproapelui; nu avem un aproape; eu însumi mă fac aproapele cuiva.

Uimirea are și o altă sursă: punctul culminant al parabolei este că evenimentul întâlnirii face prezentă o persoană unei alte persoane. Este frapant că cei doi oameni care trec mai departe sunt definiți prin categoria lor socială: preotul și levitul. Aceștia sunt ei înșiși o parabolă vie: parabola omului în funcție socială, a omului absorbit de rolul său, și pe care funcția socială îl *ocupă* până într-acolo încât îl face indisponibil pentru surpriza unei întâlniri; instituția – și anume chiar instituția eclezi-astică – obturează în el accesul la eveniment. Samariteanul este și el o categorie, dacă vrem; dar el este aici o categorie pentru ceilalți; pentru evreul pios, el este categoria Străinului; el nu face parte din grup; el este omul fără un adevărat trecut și fără tradiție autentică; lipsit de rasă și de pietate; mai puțin decât un Păgân; un relaps*. El este din categoria non-categoriei. El nu e ocupat, el nu e preocupat datorită faptului de a fi fost ocu-

---

* *Relaps* < lat. *re-labi* (a cădea înapoi): persoană recăzută în erezie după ce a abjurat, sau recăzută în păcat după ce s-a căit public (N. tr.).

pat: el e în călătorie*, nu e stânjenit de însărcinarea sa socială, e gata să-și schimbe ruta și să inventeze un comportament neprevăzut: disponibil pentru întâlnire și pentru prezență. Și conduita pe care o inventează este relația directă „de la om la om". Ea însăși este de ordinul evenimentului, căci este o relație fără medierea vreunei instituții; așa cum samariteanul este o persoană prin capacitatea sa de întâlnire, întreaga sa „milă" este un gest dincolo de rol, dincolo de personaj, de funcție; ea inovează o reciprocitate hipersociologică a persoanei față de cel din fața sa.

Uimirea se naște din parabolă și renaște din profeție:

„Când va veni Fiul Omului întru slava Sa... Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga... Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: *Veniți, binecuvântații Tatălui Meu... Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau...* Atunci drepții îi vor răspunde, zicând: *Doamne, când Te-am văzut flămând și Te-am hrănit? sau însetat și Ți-am dat să bei?...* Iar Împăratul răspunzând va zice către ei: *Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut...* Atunci va zice și celor de-a stânga..."

Parabola povestea o întâlnire în prezent, profeția povestește un eveniment la capătul istoriei care descoperă retrospectiv sensul tuturor întâlnirilor din istorie. Căci sunt tot întâlniri cele pe care profeția le descoperă, întâlniri asemănătoare cu cea a samariteanului și a necunoscutului pe care tâlharii l-au lăsat aproape mort: a hrăni și a da de băut, a-l adăposti pe străin, a-i îmbrăca pe cei goi, a-i cerceta pe cei bolnavi, a-i vizita pe cei aflați în temniță, sunt tot atâtea gesturi simple, primitive, slab elaborate de instituția socială; omul e arătat aici pradă situațiilor limită, dezarmat din punct de vedere social, redus la deznădejdea simplei condiții umane. Cel cu care se află față-în-față această conduită primitivă este numit „prea mic"; este omul

* *Mergând pe cale* (= călătorind) – sună fragmentul corespunzător din Evanghelie, în versiunea românească (... *était en voyage* – în versiune franceză) (N. tr.).

care nu are un rol conducător în istorie; el este doar figurantul care furnizează doza de suferință necesară măreției adevăratelor evenimente „istorice"; este anonimul purtător al caravanei fără care *marele* alpinist ar fi lipsit de glorie; este soldatul simplu fără de care *marii* căpitani ar rata nu numai loviturile lor de geniu, dar chiar și erorile lor tragice; este lucrătorul care face munca parcelară și monotonă fără de care *marile* puteri nu ar construi echipamentul industrial modern; este „persoana strămutată", pură victimă a *marilor* conflicte și a *marilor* revoluții. Sensul istoriei, cel puțin așa cum este el descifrat de către actorii înșiși, trece prin evenimentele importante, prin oamenii importanți. Cei „prea mici" sunt toți cei care nu sunt recuperați în acest sens al istoriei. Dar mai există un sens care regrupează toate minusculele întâlniri refuzate de istoria celor mari; el e o altă istorie, o istorie a actelor, a evenimentelor, a compasiunilor personale, o istorie țesută în istoria structurilor, a urcărilor pe tron, a instituțiilor. Dar acest sens și această istorie sunt *ascunse*; aici este punctul culminant al profeției: cei „prea mici" erau simbolul lui Hrist, dar nici cei drepți, nici cei nedrepți nu o știau, ziua cea din urmă îi surprinde: *Doamne, când Te-am văzut flămând și însetat*?

Astfel, compasiunea Samariteanului are o adâncime de sens care o depășește în sine; intenția *practică* a parabolei – „Du-te și fă și tu la fel" – este deodată iluminată de intenția teologică, sau mai degrabă hristologică, a profeției. Sensul compasiunii manifestate în prezent cuprinde în el un sens eshatologic care îl depășește.

Vedem astfel în ce sens, în ce dublu sens, este exclusă o sociologie a aproapelui: mai întâi, în sensul că aproapele este maniera personală în care îl întâlnesc pe celălalt, *dincolo de orice mediere socială*; și apoi, în sensul că semnificația acestei întâlniri nu ține de *nici un criteriu imanent istoriei*, nu poate fi definitiv recunoscută de către actorii înșiși, ci va fi descoperită în Ziua de Apoi, ca modalitate în care îl voi fi întâlnit, fără să o știu, pe Hristos.

Nivelul reflecției

Ajunși la acest punct la care trebuie, se pare, să conducă veracitatea unei teologii biblice, ne întoarcem spre noi înșine pentru a ne întreba *ce poate aceasta să însemne* pentru noi, aici și acum, într-o lume în care diferențierea și organizarea grupurilor sociale nu încetează să sporească. Noi nu trăim, suntem tentați să o spunem, în lumea „aproapelui", ci în aceea a „socius"-ului. *Socius*-ul este cel cu care mă aflu în contact prin intermediul funcției sale sociale; relația față de *socius* este o relație mediată; ea intră în contact cu omul-în-calitate-de... Dreptul roman, evoluția instituțiilor politice moderne, experiența administrativă a marilor State și organizarea socială a muncii, fără a mai socoti practica mai multor războaie mondiale, au făurit încet-încet un tip de relații umane mereu tot mai tensionate, tot mai complexe, tot mai abstracte. Și este firesc să fie așa; căci natura omului este de a se rupe de natură și de a intra în starea „civilă", cum se spunea în secolul al XVIII-lea. Nu există aici nici ceva nou și nici ceva părând pe neașteptate dăunător; începutul omului este deopotrivă începutul limbajului, al uneltei, al instituției; de aici încolo nu mai e vorba decât de o chestiune de gradație, nu însă o chestiune de diferență de natură între o existență socială așa-zis naturală și o existență socială artificială. Numai că noi am devenit mai sensibili la acest progres de „medieri" sociale, pentru că el s-a accelerat și pentru că brusca intrare a maselor în istorie a provocat o cerere de bunuri, de bunăstare, de securitate, de cultură, ceea ce, în faza actuală, pretinde planificări rigide și o tehnicitate socială care, adesea, amintește organizarea anonimă și inumană a unei armate în campanie.

Și noi de asemeni ne punem întrebarea: cine este aproapele nostru? Nu ne-ar fi oare necesar să revenim de la uimire la îndoiala critică și să conchidem că întâlnirea imediată a unui om, întâlnire care ar face din acest om concret aproapele meu, este un mit în raport cu viața în cadrul societății, visul unui mod de relaționare umană *diferit* decât modul real?

Un astfel de mit social animă cele două atitudini contrare pe care le vom examina acum și pe care va trebui să le respingem una după alta, așezându-le spate în spate.

Pe de o parte, tema aproapelui poate hrăni o atitudine radical anti-modernă: Evanghelia ar anunța condamnarea globală a lumii moderne; ar denunța-o drept o lume fără aproape, lumea dezumanizată a relațiilor abstracte, anonime, îndepărtate. Lumea *socius*-ului nu mai apare, pentru un anumit eshatologism creștin, decât ca o monstruoasă conjuncție a uzinei, a cazărmii, a închisorii și a lagărului de concentrare. Visul aproapelui este, începând de aici încolo, constrâns să-și caute semne în marginea istoriei, să se refugieze în micile comunități netehnice și „profetice”, așteptând ca această lume să se distrugă ea însăși și să înfăptuiască, prin propria sinucidere, mânia Domnului.

Între „aproape“ și „socius“ trebuie să alegem. Și acest verdict este și el, numai că în sens invers, cel al oamenilor care au optat pentru *socius* și care nu mai recunosc în parabola bunului samaritean și în profeția Judecății de Apoi decât fenomene de supraviețuire de mentalitate. Categoria aproapelui ar fi o categorie perimată. Mica dramă a parabolei ar arăta destul de bine acest lucru; ea are drept punct de plecare un dereglaj al societății: tâlhăria; rabinul care povestește fabula nu se ridică la o analiză economico-socială a cauzelor dereglării; el rămâne la aspectul particular și întâmplător; pitorescul povestirii menține reflecția pe care o face la un studiu preștiințific, astfel încât lecția de morală care se desprinde rătăcește acțiunea drepților într-o compasiune, în poruncă răspândită care eternizează exploatarea umană. Această eternitate a săracilor nu este doar efectul, ci poate presupunerea primă a moralei evanghelice a milosteniei individuale. Căci, dacă n-ar mai fi săraci, ce s-ar întâmpla cu mila? Dar noi, oamenii aceștia ai epocii moderne, mergem spre un timp în care umanitatea, ieșind din preistoria ei, va ignora foamea, setea, captivitatea și, cine știe, poate chiar boala și moartea; în acest moment, parabola și profeția vor fi pierdut orice sens, căci oamenii acestui timp nu vor mai înțelege *imaginile* care constituie suportul parabolei și al profeției.

Aceste două lecturi concordă într-un punct esențial: *socius*-ul este omul istoriei, iar aproapele, omul regretului, al visului, al mitului.

Nivelul meditației

Uimirea se raporta la o semnificație izolată: întâlnirea, evenimentul întâlnirii aproapelui; aplecându-se asupra acestei semnificații izolate, reflecția a început asupra ei o lucrare *ideologică* în care Evenimentul a devenit o Teorie a evenimentului, iar întâlnirea, un cal de bătaie contra istoriei și a socialului. Și cum analiza *socius*-ului a fost făcută în același spirit sistematic, s-a ajuns la falsa alternativă a *socius*-ului față de aproape. E nevoie ca meditația, reluând în adâncime tot jocul opozițiilor și al conexiunilor, să se străduiască acum să înțeleagă *împreună* *socius*-ul și aproapele, ca pe două dimensiuni ale aceleiași istorii, cele două fațete ale aceleiași milostenii. Același resort mă face să-mi iubesc copiii și să mă ocup de delincvența juvenilă; prima iubire este intimă, subiectivă, dar exclusivă; cea de-a doua este abstractă, dar mai vastă. Nu mă achit față de copii iubindu-i pe ai mei; nu mă achit față de ceilalți, pentru că nu îi iubesc ca pe ai mei, la fel de individual, ci o fac întotdeauna într-un mod colectiv și statistic.

Sarcina unei „teologii a aproapelui“ care este ținta îndepărtată a prezentului studiu despre *socius* și aproapele, este de a încerca să măsurăm încă de la început, întreaga sa *anvergură*. Prin această problemă a anvergurii sau a amplitudinii, înțeleg grija pe care o am de a regăsi sau, cel puțin, de a căuta mereu *unitatea de intenție* sub care se cuprinde diversitatea relațiilor mele cu celălalt. Aceeași milostenie dă sens instituției sociale *și* evenimentului întâlnirii. Opoziția brutală dintre comunitate și societate, dintre relația personală și relația instituțională sau administrativă, nu poate fi decât un moment al reflecției. Va trebui spus îndată de ce este acest moment necesar, indispensabil și niciodată abolit în istoria noastră de oameni. Dar trebuie spus mai întâi cât e de înșelător acest moment, atunci când este

nu numai privilegiat, dar și *izolat de dialectica totală a Împărăției Domnului*.

Îndată ce reduc teologia aproapelui la o teologie a întâlnirii, pierd semnificația fundamentală a Stăpânirii lui Dumnezeu asupra *istoriei*. Tocmai această temă teologică asigură temei milosteniei întreaga ei *extensiune*, toată amplitudinea de care este ea capabilă. Vom vedea de îndată că, la rândul ei, tema milosteniei asigură celei a Stăpânirii lui Dumnezeu asupra istoriei chiar *intensitatea* sa și, până la urmă, *intenția* sa. Dar, pentru moment, trebuie să recucerim această extensiune pe care o distruge o reflecție fascinată de opoziții, de dileme, de impasuri.

Evanghelia ne pregătește în diverse feluri pentru această reluare de anvergură a temei milosteniei prin intermediul unei meditații asupra istoriei: în afară de figura Persoanei, încarnată în bunul samaritean, ni se prezintă totodată și figura „Națiunilor", aceea a „magistratului", aceea a „Cezarului" adică a Statului. Episodul cu dinarul având chipul Cezarului: „Dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu", episodul lui Iisus înaintea lui Pilat: „N-ai avea nici o putere asupra Mea, dacă nu ți-ar fi dată ție de sus", lasă să se întrevadă această altă cale a iubirii lui Dumnezeu în instituție, prin prestigiul special al instituției, și anume „autoritatea"; căci autoritatea, chiar și venită de jos, chiar și ieșită din mijlocul poporului prin alegeri sau altcumva, mai este și, într-un alt sens, modificată prin milostenie luând figura justiției; „Căci ea, stăpânirea, este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău... Căci (dregătorii) sunt slujitorii lui Dumnezeu, stăruind în această slujire neîncetat" (*Rom.* 13, 1-7). Nu spiritul de subordonare este propovăduit în acest text, ci mai întâi recunoașterea faptului că raportul dintre „autoritate" și „teamă" este una din dimensiunile milosteniei, această dimensiune pe care sfântul Pavel o numește *justiție*. Justiția este dinamismul ordinii, iar ordinea intră la rândul său în marea dialectică a istoriei modificată de milostenia lui Dumnezeu.

Dar intră în firescul acestei mari dialectici faptul că ea ne apare frântă: figura aproapelui în calitatea lui de persoană și figura aproapelui ca dregător (căci și Cezarul este aproapele

meu) sunt două figuri parţiale şi părtinitoare* ale guvernării istoriei de către milostenie.

De aceea evoluţia Împărăţiei Domnului se face în durerea contradicţiilor: dezbaterea, în viaţa noastră individuală şi în viaţa grupurilor, dintre relaţiile „scurte" de la persoană la persoană şi relaţiile „lungi" prin intermediul instituţiilor este un aspect al acestei suferinţe istorice.

Este ceea ce nu se află cuprins în interpretarea „reacţionară" a raporturilor *socius*-ului şi aproapelui; îndată ce tema aproapelui este desprinsă de contextul social în care şi-ar găsi impactul istoric, ea virează înspre regretul steril şi devine prada unui oarecare gust teribil al catastrofei răzbunătoare. Contează mai degrabă să rămânem atenţi la anvergura istorică a milosteniei şi să discernem toată bogăţia dialecticii *socius*-ului şi a aproapelui. Câteodată relaţia personală cu aproapele trece *prin* relaţia cu *socius*-ul; alteori ea se elaborează *în margine*; altă dată ea se ridică *împotriva* relaţiei cu *socius*-ul.

Destul de des, într-adevăr, calea „lungă" a instituţiei este drumul normal al prieteniei: scrisoarea, mijlocul de transport şi toate tehnicile relaţiilor umane apropie oamenii; mai cuprinzător spus, justiţia distributivă cu toate organele sale jurisdicţionale, cu toate aparatele sale administrative, este calea privilegiată a milosteniei: evenimentul întâlnirii este fugitiv şi fragil; îndată ce el este consolidat într-o relaţie durabilă şi consistentă, el este deja o instituţie; există foarte puţine evenimente pure, şi ele nu pot fi reţinute, nici măcar prevăzute şi organizate fără un minim instituţional. Trebuie chiar să mergem mai departe: obiectul milosteniei nu apare deseori decât atunci când ating în celălalt om o condiţie comună care ia forma unei nenorociri colective: salariat, exploatare colonială, discriminare rasială; atunci aproapele meu este concret la plural şi abstract la singular; milostenia nu atinge obiectul său decât îmbrăţişându-l ca pe un corp suferind. Este un lucru de care Părinţii greci şi-au dat adesea foarte bine seama: sfântul Grigorie mai ales gândeşte oamenii ca pe un „noi", iar umanitatea

* În franceză, paronime: *partiel* „parţial" şi *partial* „părtinitor" (N. tr.).

ca pe un „plerom”. Nu trebuie deci să ne încuiem în litera parabolei bunului samaritean, nici să construim pornind de la ea un anarhism personalist: parabola nu mă descarcă de responsabilitatea de a răspunde la întrebarea: ce înseamnă să gândești „aproapele“ în situația actuală? Aceasta ar putea însemna a justifica o instituție, a amenda o instituție sau a critica o instituție.

E adevărat că, alteori, relația cu aproapele se elaborează în margine sau, dacă se poate spune așa, în interstițiile relațiilor față de *socius*: în bună parte, este sensul termenului „privat“ ca opus al termenului „public“ sau social. Este de asemenea sensul termenului de „timp liber“ ca opus lui „muncă”. Nu-i mai puțin adevărat că într-o lume în care munca este tot mai divizată și, în acest sens, din ce în ce mai abstractă, noi căutăm tot mai mult în afara muncii și a obligației sociale căldura și intimitatea adevăratelor relații personale, a adevăratelor întâlniri, transferând astfel asupra domeniului privat așteptările dezamăgite de social. E adevărat. Dar conexiunea domeniului privat și a celui public nu face decât să sublinieze mai bine articularea aproapelui cu *socius*-ul; nu poate exista, într-adevăr, viață particulară decât ocrotită de către o ordine publică; căminul nu are intimitate decât la adăpostul unei legalități, al unei stări de liniște bazate pe lege și pe forță și sub condiția unei minime bunăstări asigurate de diviziunea muncii, de schimbările comerciale, de justiția socială, de cetățenia politică. Abstractul e cel care apără concretul, socialul cel care instituie intimul. Or, este iluzoriu să vrem să transmutăm toate relațiile umane în stilul comuniunii. Prietenia și dragostea sunt relații rare care se nasc la intervale din relații mai abstracte, mai anonime. Aceste relații, mai mult extensive decât intensive, constituie într-un fel canavaua socială a unor schimburi comunicaționale mai intime, cele ale vieții particulare.

Opoziția dintre „aproape“ și „socius“ nu este așadar decât una din posibilitățile – poate cea mai spectaculară, cea mai dramatică, dar nu cea mai semnificativă – dialecticii istorice a milosteniei.

Este acum posibil să spunem care este semnificația de neînlocuit a tuturor acestor *situații de ruptură* pe care „eshatologismul“ le izolează și pe care „progresismul“ le nesocotește.

Există un potențial malefic propriu *instituției*, în sensul cel mai general al cuvântului, înțelegând prin aceasta toate formele organizate ale socialului care alcătuiesc obiectul propriu al sociologiei. Acest potențial rău este cel al „obiectivării". El se regăsește în toate formele organizării. În cadrul diviziunii muncii, el ia forma subtilă a unui fel de tristețe, de plictis care invadează din ce în ce mai mult sarcinile cele mai „fragmentate", cele mai monotone ale muncii industriale, atunci când ea devine foarte specializată. S-ar zice că truda care însoțea odinioară munca hamalului sau alte munci grele, periculoase, insalubre, se refugiază acum într-un soi de frustrare psihică mai insidioasă decât durerea. Pe de altă parte, marile aparate ale justiției distributive, ale securității sociale, sunt pătrunse deseori de o mentalitate inumană pe măsură ce sunt mai anonime, ca și cum administrația, extinsă de la lucruri la oameni, s-ar impregna de o ciudată pasiune canceroasă, pasiunea funcționării abstracte. Și, mai ales, în fine, orice instituție tinde să dezvolte pasiunile puterii la oamenii care dispun de o utilitare oarecare (materială sau socială); îndată ce o oligarhie – tehnocratică, politică, militară, ecleziastică – se instalează, ea tinde să facă din această utilare un mijloc de dominare și nu de slujire. Aceste pasiuni le vedem zi de zi născându-se sub ochii noștri și nu e nevoie să evocăm marile perversiuni ale oligarhilor potentați; în inima celor mai pașnice și a celor mai anodine instituții, clocește prostia, încăpățânarea, pofta de a tiraniza publicul și această nedreptate abstractă a administrațiilor.

Tema aproapelui este în primul rând un apel la conștientizare: și încă va trebui să o folosim cum trebuie și să nu incriminăm prostește mașina, tehnologiile, aparatele administrative, securitatea socială etc. Tehnica și în general orice „tehnicitate" au inocența instrumentului. Sensul aproapelui este o invitare la a situa exact răul în aceste pasiuni specifice legate de utilizarea de către om a instrumentelor. El este o invitație la a renunța la vechile filosofii ale naturii și la a începe o critică pur internă a existenței „artificiale" a omului. Viciul existenței sociale a omului modern nu este de a fi contra naturii; nu naturalul îi lipsește, ci milostenia. Critica prin urmare merge pe o

cale total rătăcită când atacă gigantismul aparatelor industriale, sociale sau politice, ca și cum ar exista o „scară de proporție umană“ înscrisă în natura omului. A fost o iluzie a grecilor să lege culpabilitatea de un fel de violare a naturii (Xerxes a ridicat un pod peste Bosfor, impunând „un jug mării“ și a străpuns muntele Athos așa cum se vede în piesa „Perșii“ a lui Eschil). Avem nevoie de o altă critică decât această „măsură“ greacă opusă marilor planificări ale vieții sociale moderne; aventura tehnică, socială, politică a omului nu poate accepta nici o limită extinderii sale, căci tema aproapelui nu denunță nici o ieșire din buna măsură orizontală, vreau să spun nici o ieșire din măsură în planul propriu al acestei aventuri: dacă un organism este prea vast, prea greoi, e o eroare, nu o vină dacă ea ține de o critică pur pragmatică a avantajelor și inconvenientelor; dimensiunea optimă a unei întreprinderi, a unui complex industrial, a unui sector de planificare, a unui ansamblu politic etc., ține de criterii pur „tehnice“ și nu „etice”. Tema aproapelui denunță mai degrabă o lipsă de măsură pe vertical, adică tendința organismelor sociale de a absorbi și de a epuiza la nivelul lor întreaga problematică a relațiilor umane. Lipsa de măsură a socialului ca atare rezidă în ceea ce numeam mai sus „obiectivarea“ omului în relațiile abstracte și anonime ale vieții economice, sociale și politice; socialul tinde să oprească accesul elementului personal și să *ascundă* misterul relațiilor interumane, să disimuleze elanul de milostenie în spatele căruia stă Fiul Omului.

Este motivul pentru care adâncimea relațiilor umane nu apare adesea decât prin eșecurile socialului: există un somn tehnocratic sau instituțional, în sensul în care vorbea Kant despre un somn dogmatic, din care omul nu se trezește decât atunci când este dezarmat din punct de vedere social, prin război, revoluție sau prin marile cataclisme istorice; atunci iese la iveală prezența bulversantă a unui om în fața altui om. Este demn de admirat faptul că din asemenea rupturi izbucnește deseori proiectul unui nou stil instituțional; astfel, meditația înțeleptului stoic și aceea a primilor creștini reflectând asupra omului ca cetățean al lumii au fost deopotrivă efectul unei anu-

mite lipse de coeziune a conştiinţei politice după eşecul cetăţii greceşti, dar şi cauza unei lărgiri a viziunii istorice: opoziţia dintre cetăţean şi sclav, dintre omul elen şi cel barbar, dintre cetate şi trib, este răsturnată de fraternitatea creştină şi cetăţenia mondială a stoicismului; iar această răsturnare, la rândul său, permite o nouă revoluţie a legăturii sociale şi stabilizarea ei la un nivel nou în creştinătatea medievală.

Tema aproapelui face deci critica permanentă a legăturii sociale: pe măsura iubirii aproapelui, legătura socială nu e niciodată destul de intimă, destul de cuprinzătoare. Nu e niciodată destul de intimă pentru că medierea socială nu va fi niciodată echivalentul întâlnirii, al prezenţei imediate. Nu e niciodată aşa de cuprinzătoare pentru că grupul nu se afirmă decât împotriva altui grup şi se închide asupra lui însuşi. Aproapele înseamnă dubla exigenţă a apropierii; aşa era samariteanul: apropiat pentru că a venit aproape, îndepărtat pentru că a rămas acel ne-iudeu care, într-o bună zi, dădu ajutor unui necunoscut întâlnit în drum.

Dar, pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere că relaţiile personale sunt şi ele pradă pasiunilor, poate a celor mai feroce, a celor mai disimulate, a celor mai perfide dintre toate pasiunile; trebuie văzut ce au făcut din milostenie trei secole de civilizaţie burgheză... Milostenia ca alibi al dreptăţii... De aceea, protestul domeniului „privat“ contra celui „social“ nu este nicicând total nevinovat; tocmai prin propria sa vrajă malefică domeniul „privat“ se opune celui „social“ căruia îi denunţă abstracţia sau anonimatul. Adevărata iubire de aproape este deseori ridiculizată de două ori: de către inumana „justiţie“ şi de către ipocrita „milostenie”. Dialectica aproapelui şi a *socius*-ului este cu atât mai pervertită cu cât relaţiile cu celălalt, într-unul sau altul din moduri, sunt ele însele mai alterate. De aceea nu deţinem decât bucăţi rupte din unica iubire a aproapelui.

A reţinut oare meditaţia ceva din uimirea iniţială? Da. Aproapele, spuneam noi la sfârşitul primei părţi a expunerii, este modul personal în care îl întâlnesc pe celălalt *dincolo de orice mediere socială*; este întâlnirea al cărei sens nu ţine de *nici un criteriu imanent istoriei*. Trebuie să revenim în fine la acest punct de plecare.

Sensul *final* al instituțiilor este serviciul făcut unor persoane prin intermediul instituțiilor; dacă nu există nimeni care să profite de acestea și să poată evolua, atunci ele sunt zadarnice. Dar acest sens final, tocmai el rămâne ascuns; nimeni nu poate evalua binefacerile personale oferite cu dărnicie de instituții; iubirea aproapelui nu se află neapărat acolo unde ea se lasă văzută; ea este deopotrivă ascunsă în umilul serviciu abstract oferit de poștă, de securitatea socială; ea este de multe ori sensul ascuns al socialului. Mi se pare că Judecata eshatologică vrea să spună că noi „vom fi judecați" după ceea ce vom fi făcut unor persoane, chiar și fără să o știm, acționând prin canalul instituțiilor celor mai abstracte, și că, până la urmă, ceea ce va fi departajat va fi punctul de impact al iubirii noastre în persoane individualizate. Tocmai aceasta rămâne *uimitor*. Căci noi nu știm când atingem persoanele. Crezusem că vom fi exercitat această iubire imediată în relațiile „scurte", de la om la om, iar iubirea noastră de aproape nu era de cele mai multe ori decât un exhibiționism ; și credeam că nu vom fi atins pe nimeni prin relațiile „lungi", de muncă, ale politicii etc. și poate că și aici ne iluzionam. Criteriul relațiilor umane ar fi de a ști dacă noi ajungem la persoane; dar nu avem nici dreptul, nici puterea să aplicăm acest criteriu. În mod deosebit, nu avem dreptul să ne folosim de criteriul eshatologic ca de un procedeu care ne permite să privilegiem relațiile „scurte" pe seama relațiilor „lungi" pentru că, în fond, noi exercităm și prin ele milostenie față de persoane; numai că nu o știm. De aceea, atâta timp cât mantaua sociologică nu a căzut, să rămânem în istorie, adică în dezbaterea despre *socius* și aproape, fără a ști dacă milostenia este aici sau acolo.

Trebuie prin urmare să spunem alternativ: istoria – precum și dialectica sa a aproapelui și a *socius*-ului – este cea care menține *anvergura* milosteniei; dar, până la urmă, iubirea de aproape este aceea care guvernează relația cu *socius*-ul și relația cu aproapele, dându-le o *intenție* comună. Căci teologia iubirii de aproape nu ar putea avea mai puțină extensiune decât teologia istoriei.

Imaginea lui Dumnezeu și epopeea umană

Lui F. și J.-P., 2 august 1960

I. Pentru o teologie „epică“

Atunci când teologii școlii sacerdotale au elaborat doctrina omului rezumată în expresia strălucitoare a primului capitol din *Cartea Facerii* – „Să facem om după chipul și asemănarea noastră“ – ei nu stăpâneau desigur cu privirea întreaga ei bogăție implicită. Este de datoria veacurilor de a gândi totul de la început, pornind de la indestructibilul simbol care aparține de acum tezaurului stabil al canonului biblic. Și nu aș vrea să întârzii să aduc în fața minții dumneavoastră interpretarea cea mai grandioasă care i s-a putut da de către câțiva dintre Părinții greci și latini, chiar înainte de Origen și Augustin; astfel va fi imediat zguduită strâmta noastră reprezentare pe care suntem tentați s-o dăm urmând cea mai ușoară pantă a metaforei.

Suntem gata să credem că imaginea lui Dumnezeu este o simplă amprentă, ca și marca de fabrică a unui muncitor; discutăm apoi între noi pentru a ști dacă în economia păcatului această amprentă s-a mai șters un pic, s-a șters mult sau nebunește de mult. Dar ce-ar rezulta pentru reflecția noastră dacă am inversa metafora, dacă am căuta în imaginea Domnului nu marca săpată acolo, ci chiar forța cu care s-a apăsat? Dacă am trata-o nu ca pe urma lăsată de un muncitor care își abandonează lucrarea lăsând-o să fie erodată de timp, ci ca pe un act continuat în mișcarea creatoare a istoriei și a duratei?

Alt lucru: această amprentă lăsată, unde suntem noi cel mai mult gata să o căutăm? În intimitatea insului, în subiectivitate; imaginea lui Dumnezeu este, credem noi, puterea foarte personală și foarte solitară de a gândi și de a alege; este intimitatea; pentru o interpretare așa de atomistică a imaginii lui Dumnezeu, eu sunt imaginea lui Dumnezeu, tu ești imaginea lui Dumnezeu și faptul istoriei este incoordonabil acestei peceți divine, pasive, imuabile și subiective.

Or, să ascultăm glasul Părinților: pentru ei imaginea lui Dumnezeu este Omul, fără deosebire – colectiv și individual, este omul antrenat de o devenire progresivă și orientat către viziunea Domnului, până la manifestarea ei în figura Fiului; ascultați-l pe Irineu: „Trebuia mai întâi ca omul să fie, apoi, fiind, să creadă, fiind creat, să devină om matur; devenind matur, să se înmulțească; înmulțindu-se, să capete puteri; căpătând puteri, să fie slăvit; fiind slăvit, să-l vadă pe Domnul". Și încă: „Trebuia ca mai întâi să fi apărut natura și ca apoi ceea ce este muritor să fie învins și absorbit de nemurire și ca omul să devină după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dobândind cunoașterea binelui și a răului". Și încă să mai măsurăm oare, prieteni, revoluția de gândire pe care o reprezintă acest text în raport cu o gândire neo-platonică pentru care realitatea este o *îndepărtare* progresivă, o întunecare ineluctabilă, pe măsură ce se coboară de la Unu, care este fără formă, către Inteligența care este fără corp și către Sufletul și sufletele care sunt înfipte în materie, care, ea, este tenebră absolută? Simțim noi distanța acestui text față de orice viziune a mântuirii pe care o concepe ca pe o recrutare individuală de aleși solitari, smulși unei istorii neutre sau rele, dar, oricum, străină proclamării imaginii lui Dumnezeu?

Iată, față de antici și de moderni, prima filosofie creștină a imaginii lui Dumnezeu: cea a unei creațiuni temporale trasă înainte prin aducerea pe lume a unei ființe personale și comunitare abia dacă inferioare unui zeu.

Cunosc ca și voi, dragi prieteni, toate adausurile, corectivele și rectificativele pe care această viziune a creației istorice le cere, dacă ea are datoria să dea seamă de seriozitatea răului, de vastitatea, de înălțimea și de adâncimea harului. Dar aș vrea să înțelegem bine că răul nu este ceva care trebuie *eradicat*, iar harul ceva care trebuie *adăugat* creației istorice a omului, ci creațiunea se continuă tocmai *prin* rău și *cu ajutorul* harului. Chiar asta înțelegeau Părinții: creația nu este inertă, săvârșită și închisă: „Tatăl meu, spune Iisus, lucrează și acum". Răul nu trebuie eradicat, sau harul nu trebuie adăugat creației; mai degrabă trebuie să ne îmbogățim ideea pe care ne-o facem de-

spre creaţie până când ea va putea îngloba răutatea răului şi gratuitatea harului. Pentru Părinţi, grandioasa pedagogie divină constă în a face un Dumnezeu dintr-un păcătos. După cum spune Irineu: „Cum ar fi avut omul cunoştinţă de bine dacă nu ar fi ştiut ce este contrariul binelui? Şi cum va putea fi aşadar Dumnezeu cel care nu a fost încă om?" Şi Irineu şi Tertulian includeau răul şi harul într-o viziune a creaţiei, după care Hristos era, pentru ei, punctul de inflexiune, în crearea omului, a răului în raport cu harul, era relansarea creaţiei, renovarea imaginii lui Dumnezeu. Să-l mai ascultăm o dată, pentru ultima oară, pe Irineu: „Din pricina iubirii lui nesfârşite, el s-a făcut ceea ce noi suntem pentru a ne face să devenim ceea ce este el însuşi".

Aşa arată ampla frescă pe care voiam s-o aduc în faţa ochilor voştri pentru a da tonul, măsura şi proporţiile reflecţiei noastre. Ea ne înclină nu spre un pesimism activ, nici spre un optimism tragic – ceea ce este până la urmă acelaşi lucru – ci spre un sens *epic* al existenţei noastre personale, reaşezată în perspectiva unei epopei mai vaste a umanităţii şi a creaţiei.

Ei bine, acum vă întreb: cum poate această meditaţie asupra „chipului lui Dumnezeu" să ne ajute a ne orienta în toate „întâlnirile" noastre, ale omului cu omul?

Există o cale posibilă: am urmat-o acum câţiva ani, într-un eseu despre *Socius şi aproapele*, în care puneam faţă în faţă relaţiile „scurte" ale omului faţă de om (relaţiile cu aproapele său) şi relaţiile „lungi", prin intermediul instituţiilor şi aparatelor sociale (relaţiile cu *socius*-ul). Meditaţia despre imaginea lui Dumnezeu ne permite să plecăm de la ceea ce era atunci punctul de sosire, anume unitatea profundă şi ascunsă a tuturor relaţiilor sub semnul unei teologii a iubirii care ar fi în acelaşi timp o teologie a istoriei. Părinţii, în special, ştiau că Omul este *fără deosebire individual şi colectiv*; Omul este fiecare om *şi* omenirea întreagă; unii încă mai ştiau că Adam înseamnă Om, *Anthropos*, nu un domn aparte, foarte antic, stând singur cu nevasta sa într-o grădină, şi care ar fi transmis pe calea generării fizice răutatea sa deosebit de neobişnuită şi foarte particulară; ei erau capabili să-şi reprezinte un *singular colectiv*, un ins care valorează cât un popor, un colectiv care se eva-

lucrează în moneda gândurilor, actelor de voință, sentimentelor individuale.

Acest paradox, ei încă îl înțelegeau, pentru că salvaseră dimensiunea istorică și cosmică a imaginii lui Dumnezeu.

Cum să nu fim noi mirați, noi, cei de azi, oameni amenințați mai mult ca niciodată de a vedea omenirea ruptă în două între relațiile scurte ale prieteniei, ale cuplului, ale vieții particulare, și relațiile lungi ale vieții economice, sociale, politice? Această dihotomie a domeniului privat și a celui public, care le face și pe unul și pe celălalt lipsite de rațiune, este exact contrarie unei antropologii amorsate de către o meditație asupra imaginii lui Dumnezeu.

Pentru a face să se înțeleagă puțin ceea ce este fals în opoziția modernă a individului față de „animalul-fiară" – ca să repetăm expresia lui Simone Weil – voi lua un exemplu simplu: acela al limbajului. Exemplul este bun pentru că Atotputernicul se lasă cu bună voie numit *Logos* și pentru că, așa cum spune Scriptura, creația sa își găsește începutul în Cuvânt. Or, cum anume trăim noi faptul limbajului? Limbajul nu este o realitate omenească cu totul personalizată: nimeni nu a inventat limbajul; centrele sale de difuziune și de evoluție nu sunt individualizate; și totuși, ce poate fi mai omenesc decât limbajul? Omul este om pentru că vorbește; pe de o parte limbajul nu există decât pentru că fiecare om vorbește; dar limbajul trăiește în felul unei instituții în interiorul căreia noi ne naștem și murim. Nu este oare semnul că Omul nu este în întregime individual, că este deopotrivă individual și colectiv, colectiv și individual?

Dacă urmăm această pistă, deschisă de meditația inițială a imaginii lui Dumnezeu, trebuie să rezistăm opoziției dintre *socius* și aproapele meu, dintre relațiile scurte și relațiile lungi, la care îndeamnă cu prisosință experiența noastră cotidiană; în loc să ne lăsăm fascinați de această dihotomie, vom încerca mai degrabă să parcurgem sferele relațiilor umane care pot fi trăite într-un mod foarte personalizat sau într-un mod foarte anonim.

Propun să urmăm o ordine care să fie deopotrivă comodă, didactică și în același timp apropiată de relațiile lui *a avea, a*

putea și *a valora*. Această diviziune mi-a fost sugerată de *Antropologia din punct de vedere pragmatic* a lui Kant care are avantajul de a ne plasa, pe de o parte, în inima sentimentelor și pasiunilor foarte puternic individualizate, a pasiunilor posesiunii, dominației și ostentației (*Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht*), pe de altă parte, în centrul celor trei sfere instituționale foarte importante pentru relațiile de la om la om; sfera economică a averii, sfera politică a puterii; sfera culturală a recunoașterii reciproce.

Prima este determinată de relația de muncă și de însușire a bunurilor; a doua, de relația de comandă și de ascultare (sau, dacă vreți, relația de la guvernant la guvernat, care este relația politică prin excelență); a treia are și ea un suport obiectiv în moravuri, în codurile, monumentele, operele de artă și de cultură. Prin dubla lor apartenență la lumea pasională și la lumea instituțională, a avea, a putea și a valora scapă spargerii unității dintre aproapele meu și *socius*, și dihotomiei dintre relațiile „scurte“ și relațiile „lungi“; aceleași situații sunt trăite și pe un mod interpersonal *și* în cadrul unor instituții și organizații economice, politice, culturale.

Aș vrea să sugerez acum ce anume ar fi epopeea imaginii lui Dumnezeu desfășurată în cele trei registre ale averii, puterii și valorii, ținând seamă de neîncetatele interferențe ale domeniului privat și cel public. Vă propun un desen în linii mari despărțit în două panouri. Pe primul vom citi decăderea averii, puterii, valorii. Pe cel de-al doilea vom citi munca mântuitoare, pedagogia divină care frământă în plină materie economică, politică și culturală, amestecând cu putere în acest aluat atitudinile individuale și viața grupurilor cu structurile lor și cu instituțiile lor.

II. Decăderea averii, puterii și a valorii

Că răul trece prin individual *și* prin colectiv, ne-o sugerează exemplul nostru inițial al limbajului: mitul lui Babel este mitul distrugerii limbajului ca instrument de comunicare; or, limba-

jul este lovit atât ca putere a insului – prin minciună, flecăreală, lingușire, seducție –, cât și ca instituție, prin dispersarea limbilor și prin neînțelegerea produsă, la scara ansamblurilor culturale, a națiunilor, a claselor, a mediilor sociale. Avem aici un exemplu care ne încurajează să ne angajăm cu îndrăzneală în analiza averii, puterii, valorii, fără a ne lăsa tulburați de opoziția dintre păcatul individual și păcatul colectiv: omul este rău nu numai în „inima“ lui, dar și în acea parte nepersonalizată a umanității sale, în diversele colective care sunt precum țesutul esențial al umanității sale.

Să începem prin *răul averii*.

În fondul său, *a avea* nu este un lucru rău: este relația acelui Adam primordial cu bucata de pământ pe care o cultivă, relație familiară de apropriere prin care *însumi* se prelungește într-un *al meu*, pe care apoi se sprijină, pe care îl umanizează și din care face sfera sa de apartenență. Dar a avea, deși inocent în fondul lui, este una din cele mai mari capcane ale existenței.

Există un blestem al posesiunii pe care îl putem urmări pe plan colectiv ca și pe plan individual; moraliștii au tot spus-o: identificându-mă cu ceea ce am, sunt posedat de posesiunea mea, îmi pierd autonomia; de aceea tânărul bogat trebuie să-și vândă toată averea pentru a-l urma pe Iisus; „nenorocirea celor bogați”, rostește cu indignare Hristosul din Evanghelie. Această nenorocire a inimii împietrite este neîntârziat un obstacol pentru comunicare: *al meu* îi exclude pe terți și astfel indivizii se expropriază reciproc apropriindu-și lucrurile; de aici vine reprezentarea noastră despre existențele umane ca fiind separate unele de altele. Dar în fondul lor, ființele sunt legate prin mii de legături de similitudine, de comunicare, de apartenență la sarcinile pe care le au de efectuat, la acel „noi”; doar zonele lor posesive se exclud și îi exclud, unii față de alții.

Dar chiar această nefericire personală și interpersonală are în egală măsură o expresie comunitară; a avea nu există într-adevăr nicăieri în afara unui regim al proprietății; tocmai aici reflecția noastră se poate îmbogăți prin cea a lui Marx, indiferent de ortodoxia marxistă. Măreția lui Marx într-o vreme

în care Deşteptarea protestantă uita structurile sociale și se fixa asupra conversiunii individuale, măreția sa de neînlocuit este aceea de a nu fi fost un moralist; toate eforturile de a face din el un moralist ne fac să pierdem beneficiul analizei făcute de el; măreția lui este de a fi încercat o descriere și o explicație a alienării – adică a răsturnării omenescului în neomenesc – la nivelul structurilor; este de a fi scris o carte care nu se numește Capitalistul, ci *Capitalul.*

Desigur, capitalul înseamnă umanitate abolită, devenită lucru, reificată; înseamnă marele fetiș în care umanitatea s-a dezumanizat; de aici încolo marxismul este adevărat: gândirea, vorbirea, într-o lume dominată de categoria banilor sunt variabile ale marelui fetiș; „materialismul" este adevărul unei lumi fără adevăr. Fals ca dogmatism (mai întâi a fost materia, apoi a venit viața, apoi omul, apoi va veni omul comunist), acest materialism este adevărat ca fenomenologie a non-adevărului. Orice s-ar putea crede altminteri despre restul marxismului, despre teoria lui asupra claselor sociale, a proletariatului ca o clasă universală, a dictaturii proletariatului, floarea cea mai aleasă care îl împodobește va rămâne teoria alienării. Folosul acestei teorii este acela de a ne restitui o viziune a răului la scara nu a individului moral sau imoral, ci a instituțiilor averii. Prin aceasta se poate regăsi dimensiunea istorică a păcatului pe care au cunoscut-o bine profeții, a acestui păcat pe care nimeni nu-l începe și pe care toți îl continuă, în care toți sunt prinși fără a-l reinventa de fiecare dată: născându-mă, intru în relațiile lui a avea care sunt pervertite chiar la nivelul colectiv, deși ele sunt neîncetat relansate prin acte individuale de apropriere și de exploatare, moralmente scandaloase.

Ceea ce tocmai am afirmat despre *a avea* se poate spune și despre *a putea*. Puterea este structura fundamentală a politicului; ea pune în joc întreaga gamă a relațiilor dintre guvernant și guvernat; chiar și în cazul limită al unei comunități care s-ar guverna ea însăși fără interpunerea sau delegarea puterii, tot ar rămâne o distincție între a comanda și a asculta; o comunitate istorică se organizează în stat și devine capabilă de decizie

tocmai trecând la puterea necondiționată de a pretinde și de a constrânge fizic.

Or, ce relație poate fi mai fragilă decât aceasta? Puterea instituie de la om la om o comunicare inegală și nereciprocă, ierarhică și nefrățească. Și totuși, această relație este fundamentală și fondatoare a istoriei omenirii. Prin intermediul puterii face omul istorie. Prin urmare, aceeași relație care, în sens propriu, l-a instituit pe om, l-a și dus întotdeauna la rătăcire: se cunoaște reproșul înțelepților la adresa celor mari și puternici; Vechiul Testament abundă în critici violente împotriva regilor; în *Magnificat* se anunță coborârea celor puternici și înălțarea celor smeriți; Iisus însuși reamintește: „conducătorii popoarelor le țin în robie”. Tragicii au cunoscut aceeași problemă: Oedip-rege, Creon, Agamemnon sunt figurile măreției orgolioase lovite fulgerător; Socrate ne dă portretul tiranului în care se rezumă antifilosofia și aceasta înainte ca el însuși să cadă victima nedreptății cetății. Alain rezumă: „Puterea te face nebun”.

Or, pasiunile puterii au această particularitate care trebuie remarcată și anume că ele nu tind spre obținerea plăcerii; adevărata iubire a puterii are ceva ascetic: pentru o asemenea iubire, puterea merită chiar sacrificarea plăcerii.

Înseamnă oare că o reflecție asupra puterii se epuizează într-o meditație pur morală asupra pasiunilor puterii, a corectării lor, eventual a extirpării lor? fiecare simte că aici gândirea face un viraj brusc dacă se lasă sufocată în examinarea folosirii puterii de către indivizi; problema „tiranului“ nu este decât proiecția subiectivă a problemei „puterii”; există o patologie a puterii nereductibilă la reaua voință a indivizilor, la violența Principelui și la lașitatea supușilor. Violența unuia singur și lașitatea tuturor conspiră într-o unică figură vicioasă, într-o formă culpabilă pe care ele o generează și o întrețin, dar care, la rândul ei, îi modelează, pe tiran și pe partenerul său umilit.

Tocmai această figură a puterii, această formă alienată, este supusă judecății unei reflecții specifice și autonome; astfel, sfântul Pavel vorbește mitic despre „autorități“ ca despre niște puteri demoniace; sfântul Ioan, la fel, despre „Fiara“ din Apo-

calipsă. Limbajul mitic este aici mai adevărat pentru a enunța puterea fără lege, fără împărțirea ei cu nimeni, fără control, fără procedură, și pentru a arăta seducția în care se învăluiește violența puterii. Limbajul mitic păstrează cel mai bine forța de revelare conținută în *imago dei*; el arată faptul că substanța omului nu s-a alterat numai în indivizi, ci în colectiv. Există legi infame, legi scelerate; o proastă legislație este întotdeauna releul necesar pentru pasiunile rele ale unui individ, ale unui grup sau ale unei clase la putere; de exemplu, la ora actuală este cu totul zadarnic să denunțăm, ca niște moraliști, tortúrile provocate de războiul din Algeria – ca și cum am putea să ștergem petele unui război murdar – dacă nu denunțăm în același timp puterile speciale, legislația de excepție și, până la urmă, războiul însuși în măsura în care a devenit un fel de instituție destinată să perpetueze raporturile dintre colonizatori și colonizați.

În acest punct, creștinul are multe de aflat de la critica puterii dezvoltată în gândirea „liberală“ de la Locke până la Montesquieu și de gândirea „anarhistă“ a lui Bakunin, a comunarzilor, a marxiștilor nestaliniști. Mă gândesc îndeosebi la grupul *Socialism sau Barbarie* care și-a propus să analizeze și să elucideze structura puterii în societățile planificate ale secolului al XX-lea și să pună în termeni clari problema gestiunii muncitorești, a democrației directe în micile unități economice și aceea a compoziției puterii politice de jos în sus și nu numai de sus în jos ca în democrațiile autoritare din Est, ba chiar și din Vest.

Aceste câteva exemple sugerează ideea unei continuități între o antropologie teologică inspirată de interpretarea patristică a acelei „imago dei“ și o critică concretă a puterii, ajustată la realitățile vremii noastre. Prin amploarea ei, această viziune teologică a imaginii lui Dumnezeu ar trebui să poată să reintegreze elementele componente risipite ale unei critici a omului istoric și politic pe care creștinătatea istorică le-a lăsat să se dezvolte în afara câmpului concepției sale înguste și individualiste.

Întâlnirea omului cu omul în al treilea ciclu de relații va fi ea oare mai exclusiv personalizată decât în cele două cicluri precedente? Așa s-ar putea crede. Despre ce este vorba? Este vorba

de această căutare pe care o întreprindem fiecare, căutarea stimei celuilalt care este esențială consolidării existenței noastre proprii; pentru că noi existăm într-o bună măsură prin favoarea care ni se face fiind recunoscuți de celălalt, care, prin recunoașterea sa ne conferă valoare, ne aprobă sau ne dezaprobă și trimite spre noi imaginea propriei noastre valori; constituirea subiecților umani este o constituire reciprocă prin opinie, stimă și recunoaștere; celălalt îmi dă sens trimițând spre mine imaginea mișcătoare a mea însumi.

Or, ce poate fi mai fragil decât această existență în imagine reflectată? Această relație a recunoașterii reciproce este grabnic parazitată de toate pasiunile vanității, ale pretenției, ale geloziei. Moralistul, romancierul, dramaturgul sunt aici martorii prețioși ai acestei lupte a ființelor pentru „imaginea" reflectată a lor însele. Iată deci o relație interpersonală prin excelență masacrată de relele și viciile care ating „rărunchii și inimile"* persoanelor singulare.

Așa este; dar chiar această luptă pentru recunoaștere se urmărește de-a lungul unor realități culturale care, ele, nu au fără îndoială, consistența aparatelor economice și a instituțiilor politice, dar care constituie totuși o realitate obiectivă, în sensul în care Hegel vorbea de spiritul obiectiv. De-a lungul acestor *imagini* ale omului își urmează cursul această căutare de stimă reciprocă; tocmai imaginile omului alcătuiesc întreaga realitate a culturii. Am în vedere obiceiurile, moravurile, dreptul, literatura, artele; iar aceste multiple imagini ale omului vehiculate de cultură sunt încorporate în monumente, în stiluri, în opere; când vizitez o expoziție ca aceea a lui Van Gogh, sunt în fața unei viziuni a lumii care s-a încorporat într-o operă, într-un lucru, opera de artă, vehicul al comunicării; și chiar atunci când nu chipul uman este reprezentat, ceea ce este vehiculat este tot o reprezentare a omului; căci imagine a omului nu este doar portretul unui om, ci și ansamblul proiecțiilor privirii omului asupra lucrurilor; în acest sens o natură moartă este o imagine a omului.

---

* Expresie biblică („a cerceta rărunchii și inimile"), cu înțelesul de „inconștient" (În fr.: *les reins et les coeurs*) (N. tr.).

Or, toate aceste imagini ale omului sunt încorporate relațiilor noastre interpersonale; e vorba de medieri tăcute care se insinuează și se intercalează între privirile pe care le schimbă două ființe umane; ne vedem fiecare unul pe altul prin aceste imagini ale omului; iar cultura vine să îngreuneze semnificațiile relațiilor pe care le credem cele mai directe, cele mai imediate.

Or, dacă întâlnirile noastre sunt așa de intermediate prin imaginile omului încorporate în operele de cultură, relațiile interumane pot fi deteriorate la nivelul acestor imagini mediatoare; este ceea ce se întâmplă atunci când un curent estetic sau literar vine să distrugă sau să pervertească reprezentările fundamentale pe care omul și le face despre el însuși, în planul sexualității, al muncii sau al petrecerii timpului liber. Se poate chiar spune că aflăm aici o sursă fundamentală de clătinare a relațiilor interumane; căci literatura și artele au poate o funcțiune permanentă de scandal; reprezentând răul cu insistență, ba chiar cu complezență, artistul sfâșie imaginea convențională și ipocrită pe care „apărătorii ordinii" tind să și-o facă despre ei înșiși și, în acest fel, artistul este mereu acuzat de a perverti omul prin deteriorarea imaginii de sine a acestuia; și este nevoie ca rolul artistului să rămână ambiguu, ca maestru al veracității și ca maestru al seducției. Dar vedeți bine în același timp că o meditație asupra aspectelor decăzute ale relațiilor interumane nu poate lăsa deoparte această dramă și această criză care apar pe scenă la nivelul reprezentărilor culturale, al fantasmelor colective și al medierilor estetice. Omul se face și se desface întotdeauna în adâncul inimii fiecăruia, dar și prin intermediul tuturor acestor „obiecte" care susțin relația omului față de om, începând de la obiectul economic și până la obiectul cultural, trecând prin obiectul politic.

III. Elanul mântuirii

Aș vrea acum să citim împreună celălalt panou al dipticului, pe care este scris cu litere de foc și de bucurie: „mântuire". Pă-

rinții greci citeau „îndumnezeire". Și mai întâi aș vrea să spun că acest ultim panou nu este o simplă replică a celui precedent. Acum câțiva ani, K. Barth comentând *Epistola către Romani*, 5, 12-21, punea accentul pe o expresie decisivă a sfântului Pavel: „Căci, dacă prin greșeala unuia moartea a împărățit printr-unul, *cu mult mai mult* cei ce primesc prisosința harului și a darului dreptății vor împărăți în viață prin unul Iisus Hristos". Și mai departe: „Deci dar, precum prin greșeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii, *așa și* prin dreptatea unuia a venit pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață". *Cu mult mai mult..., cu atât mai mult...**[9] Iată măsura divină, sau mai bine spus, a exagerării divine: dacă păcatul abundă, atunci harul e *supraabundent.*

Vă întreb, suntem noi fideli acestei lecturi? Știm noi să căutăm *supraabundența* harului prin care Dumnezeu răspunde *abundenței* răului? Da, desigur, știm să spunem, în deplin spirit al ortodoxiei, că această supraabundență este Iisus Hristos; dar care sunt *semnele* sub care o discernem noi în această vastă lume? Semnele acestei „supraabundențe" nu îndrăznim a le căuta altundeva decât în experiența interioară a unui surplus de bucurie, de pace, de certitudine. Credem că păcatul abundă în exterioritate, iar harul nu e supraabundent decât în interioritate. N-ar exista oare *semne* ale supraabundenței harului în afara vieții interioare, în afara micilor comunități-refugiu? nici semne pe marea scenă a lumii? Trebuie să mărturisim că, începând de la Augustin, bifurcarea se făcuse; pentru teologia dominantă, păcatul este poate colectiv, dar harul este cu siguranță ceva particular și interior. Cetatea divină nu recrutează din rândurile acelei *massa perdita, massa iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis – massa tota vitiata,*

* În fr. *A plus forte raison* („cu atât mai mult") corespunde în textul versiunii române a epistolei Sf. Pavel expresiei *așa și*, după cum se poate constata din citatele reproduse, pe care autorul, de altfel, le redă în ordine inversă: întâi versetul 18, apoi versetul 17, deși avea intenția reproducerii lor în succesiunea firească) (N. tr.). V. și nota autorului (nota 9).

damnabilis, damnata. Numai Biserica se ridică și înoată la suprafață ca un „corp" pentru salvarea acestei mase aglutinate de damnați.

Îmi dau seama că există o dificultate de a vorbi de mântuire pentru o realitate colectivă și *vreau să pun problema pe față, fără a ascunde dificultatea întreprinderii*; mântuirea trece prin iertarea păcatelor, ne spunem pe bună dreptate; se poate anunța iertarea păcatelor unei realități anonime și aceasta, la rândul ei, poate ea să recunoască această iertare? E foarte incomod de spus și ezit să o fac; prin urmare numai tatonând și având sentimentul că mă aventurez, încerc să-mi împing mai departe reflecția.

Mă întreb însă următoarele: suntem oare siguri că înțelegem bine întreaga amploare a iertării păcatelor? nu cumva noi am diminuat-o din cauza ideii noastre atomizate despre mântuire? Viziunea grandioasă a Părinților greci asupra evoluției umanității pe care Dumnezeu o orientează, prin intermediul răului și al harului, către îndumnezeire, nu ne provoacă oare să ne spulberăm concepția noastră individualistă despre iertarea păcatelor, paralelă cu aceea a păcatului însuși?

Aș dori să încerc să recunosc semnele acestei iertări a păcatelor într-un sens pe care aș îndrăzni să-l numesc arhitectonic și care să fie pe măsura acelei *imago dei* luată în întreaga ei amploare. Nu voi urma ordinea precedentă: economic, politic, cultural. Voi porni de la factorul politic. Într-adevăr, avem norocul să putem găsi sprijin aici în doctrina sfântului Pavel despre dregător; începând de aici putem poate să încercăm a spune ceva și despre celelalte sfere ale relației umane.

Sfântul Pavel, în *Epistola către Romani*, 13, dezvoltă o teorie a stăpânirii, ale cărei aspecte nu ne interesează aici în întregime, ci numai următorul: caracterul său de *instituție*, și nu caracterul său *personal* face ca despre stăpânire să se spună că „vine de la Dumnezeu".

Toate autoritățile, toate stăpânirile sunt „constituite"[10], instituite de Dumnezeu: a te opune stăpânirii înseamnă a te opune „ordinii" pe care Dumnezeu a stabilit-o[11]. „Dregătorii sunt slu-

jitorii lui Dumnezeu“ „spre binele tău”; respectul nostru se îndreaptă spre „funcția“ îndeplinită de magistrați (dregători). Toate aceste cuvinte: *instituție, rânduială, binele, dregătorie, funcție* se situează la nivelul a ceea ce numeam mai înainte colectivul uman. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă oare că Genghis-Han, Napoleon, Hitler, Stalin au fost investiți personal printr-un fel de alegere de drept divin? Nu, ci înseamnă, cred eu, că acolo unde statul este stat, prin intermediul sau împotriva răutății titularului puterii, există ceva care funcționează și care este spre binele omului. Consider acest credit care se face statului ca pe un fel de pariu. Este pariul după care statul în totalitatea lui – prin intermediul sau în ciuda răutății indivizilor aflați la putere – statul este bun.

Or, trebuie s-o spunem, sfântul Pavel a câștigat pariul său; imperiile, prin intermediul sau în ciuda violențelor dezlănțuite, au făcut să progreseze dreptul, cunoașterea, cultura, bunăstarea și artele; omenirea nu numai a supraviețuit, dar ea s-a și mărit, a devenit mai matură, mai împlinită, mai responsabilă: într-un fel secret și care va rămâne secret până la Noul Ierusalim din ceruri, pedagogia violentă a dregătorului purtător de sabie se coordonează cu pedagogia iubirii frățești. Nu trebuie să uităm: capitolul 13 este inserat între două imnuri dedicate iubirii reciproce; ceea ce este o bună dovadă că sfântul Pavel nu era preocupat de distincția dintre raporturile personale și raporturile publice: „Nu răsplătiți nimănui răul cu rău“ spusese el în capitolul precedent; și, după paragraful referitor la stat, el reia ideea: „Iubirea nu face rău aproapelui; iubirea este deci împlinirea legii”. În acest fel teoria stăpânirii este inserată între două chemări la iubire frățească; ceea ce nu decurge fără paradox: contrar comandamentului care cheamă spre iubire, dregătorul/judecătorul face un rău atunci când pedepsește; cum poate fi înțeles că e vorba de aceeași iconomie a mântuirii care se desfășoară de-a lungul ambelor pedagogii? Noi trăim în sfâșierea celor două pedagogii.

Se va obiecta că doctrina apostolului Pavel referitoare la dregătorii care apără legea nu invită defel să se caute semnele mântuirii la nivelul comunităților istorice, de vreme ce dregă-

toria nu poartă marca iubirii frățești; teologia reformată n-a preferat oare și ea să vorbească deseori de politică ca fiind o rânduială de conservare mai degrabă decât o rânduială întru mântuire? Dar la ce ne servește această distincție? Omenirea nu este doar conservată, ea este și promovată, instituită, educată de către politică. Dacă această educație cade în afara mântuirii, ce mai are ea de-a face cu Evanghelia și de ce vorbește sfântul Pavel despre ea? Și dacă mântuirea lasă în afara sa istoria efectivă a oamenilor, care, într-o bună măsură, este politică, nu este ea oare abstractă și ireală?

Trei observații ne vor permite poate să atenuăm disparitatea între mântuire, în măsura în care ea are drept semn iubirea frățească, și această specie de pedagogie a genului uman despre care apostolul spune că este instituită de Dumnezeu pentru binele nostru: nu ne place să vorbim de mântuire la nivelul dezvoltării politice a umanității pentru că am pierdut unul din sensurile fundamentale ale mântuirii care este creșterea omenirii, accesul său la maturitate, la vârsta adultă. „Trebuie să fii om, pentru a fi Dumnezeu", spunea Irineu. Or, instituția cea mai laică, dregătoria cea mai puțin ecleziastică, dacă este dreaptă, dacă este conformă cu funcția pe care o îndeplinește, așa cum spune apostolul Pavel, cooperează la această creștere, împlinire; în acest sens, ea este una din căile mântuirii în trup a oamenilor. Kant însuși înțelegea încă ceva pe care teologul post-augustinian rar îl înțelege[12]. „Mijlocul de care natura se servește pentru a duce la bun sfârșit dezvoltarea tuturor hotărârilor sale este chiar *antagonismul* lor în sânul societății, în măsura în care acesta este totuși până la urmă cauza unei ordonanțe legale a acestei societăți".

Această „nesociabilă sociabilitate", care devine instrumentul societății civile, nu e oare expresia laicizată a teologiei Sfinților Părinți? Și nu pe drept cuvânt este această expresie laicizată, de vreme ce e adevărat că mântuirea ia calea contorsionată a dregătoriilor instituite de Dumnezeu, nu atunci când ele sunt clericale, ci atunci când ele sunt drepte?

A doua remarcă: pedagogia violentă a judecătorului se leagă de acel *ordo amoris*, îndemnul frățesc la iubire, prin firul ținut

de utopie. Utopia într-adevăr are o mare importanță teologică; ea este una din căile deturnate ale speranței, unul din drumurile ocolite pe care se continuă umanizarea omului în vederea îndumnezeirii sale. Există un serviciu al utopiei astăzi, în această vreme în care societatea are multe mijloace și puține scopuri; mă gândesc în mod special la utopia dispariției statului la marii liberali, la anarhiști, la comunarzi, la Lenin, cel din *Statul și revoluția*; într-adevăr, prin intermediul utopiei sfârșitul statului – cel puțin al statului represiv, așa cum îl cunoaștem astăzi – visăm la împăcarea dintre politică și prietenie; da, visăm la un stat care n-ar mai fi decât administrator al bunurilor și educator al persoanelor întru libertate.

Această utopie este vitală pentru destinul însuși al politicii: ea îi dă acesteia unghiul său de viziune a lucrurilor, tensiunea sa, aș îndrăzni să rostesc aici și cuvântul: speranța sa. Îmi recunosc Evanghelia la „anarhistul" care predică dizolvarea statului coercitiv, războinic și polițienesc; este chiar Evanghelia mea, care mi-a căzut din mâini și pe care a ridicat-o un om care nu știe că îl mărturisește pe Iisus Hristos. Oare nu tot sub semnul utopiei trebuie să-l citim și pe sfântul Pavel însuși? „Dregătorul – spune el – este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău". Căci ce stat este oare slujitor al binelui meu, înainte de proclamarea Statului universal, pacific și bun educator? Nici un stat existent nu îndeplinește condițiile utopiei, dar oricărui stat utopia îi dă sens și direcție.

A treia remarcă: prăpastia dintre pedagogia violentă a statului și iubirea frățească nu este doar micșorată prin intermediul utopiei, ceea ce trimite semnul reconcilierii dincolo de istorie, dar și prin mărturia celor non-violenți care înscriu acest semn în prezent. Mă gândesc în mod expres la Gandhi, la formele neviolente ale mișcării negrilor americani și la diferitele forme ale rezistenței non-violente în Europa. Ce face non-violentul? La prima vedere, el se exclude din sfera politică, de vreme ce nu se supune autorității, dar, în realitate, în profunzimea lucrurilor, el este cel care salvează statul reamintindu-i că nu este stat decât pentru a-i conduce pe oameni la libertate și la egalitate; non-violența este speranța statului trăită la timp și în con-

tratimp; este speranța „intempestivă" în sensul propriu al cuvântului. Într-adevăr, mijloacele non-violentului sunt mijloace acordate cu anticipație pentru scopurile oricărui stat, deci chiar și ale statului violent însuși; unui asemenea stat, prin astfel de mijloace, non-violentul îi anunță apartenența la mântuire, adică faptul că este instituit pentru binele oamenilor.

Iată câteva remarci care vor reuși poate să facă înțeles sensul în care magistraturile omenești sunt organe ale mântuirii, ale marii mântuiri care nu-și urmează cursul numai pe canalul iubirii frățești, ci și pe calea „animalului-fiară".

Îmi propusesem să vorbesc despre mântuire în cele trei sfere, ale averii, puterii și valorii. Nu am urmat această ordine; am încercat o pătrundere la nivelul politic și am schițat tema unei mântuiri în trup prin mijlocirea unor instituții despre care îndrăznim să spunem, o dată cu apostolul Pavel, că sunt instituite de Dumnezeu.

Nu s-ar putea oare găsi *analogul unei mântuiri prin instituție* în ordinea economică și culturală, cele două rânduieli care încadrează într-un fel pe cea politică? E nevoie în acest caz să lărgim și să generalizăm noțiunea de instituție așa încât să acopere întreg câmpul medierilor stabile și durabile, prin care oamenii comunică între ei de la unelte până la operele de artă.

Extinderea reflecției noastre de la politic la *economic* e lesne de făcut: am mai spus-o, raportarea omului față de posesiunile sale nu are nici un fel de existență în afara unui regim de proprietate și a unei organizări a puterii economice. Or, o speranță precisă se leagă de deplina stăpânire a naturii, și aceasta chiar în însuși textul Bibliei; citesc din *Psalmul 8*:

„Când privesc cerurile, lucrul mâinilor tale, luna și stelele pe care tu le-ai întemeiat, îmi zic:

Ce este omul că-ți amintești de el? sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?

Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe el.

Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.

Oile și boii, toate; încă și dobitoacele câmpului;
Păsările cerului și peștii mării, cele ce străbat cărările mărilor".

Stăpânirea asupra lucrurilor este astfel una din căile de acces la maturitate, la stadiul adult al omului și, în acest sens, una din expresiile acelei *imago dei*. Or, noi știm astăzi că această dominație asupra naturii este instituită de organizarea muncii, de prognoza economică și de toate formele „constituite" ale puterii economice. Prin urmare, nu numai legătura personală a insului cu averea lui, ci chiar ansamblul instituțiilor economice este chemat la mântuire. Înseamnă deci că acestui ansamblu instituit trebuie să încercăm să-i aplicăm remarcile noastre de mai sus care se refereau doar la magistraturile politice.

Trebuie observat mai întâi că semnificația deplină a noțiunii de *autoritate civilă* nu apare decât atunci când este degajată de funcția sa pur represivă și penală: ne dăm seama mai bine astăzi, funcția represivă nu exprimă rânduiala decât ca „ordine stabilită", adică inclusiv „dezordinea stabilită"; instituția nu este semn al Împărăției Cerești decât în măsura în care ea construiește comunitatea omenească, în măsura în care ea construiește Cetatea; pedeapsa nu face decât să conserve o ordine deja instituită; ea este, într-un fel, ecoul instituției, ricoșeul împotriva celor „răi" care, în parte, duc în ei destinul instituțiilor viitoare mai drepte și mai frățești. De aceea, extinzând noțiunea de instituție la dimensiunile socialului și economicului, arătăm nu numai sensul uman al justiției, ci și semnificația teologică a instituției; dezvoltarea statului modern este în această privință ca o exegeză vie și concretă a noțiunii de instituție[13] așa cum apare la apostolul Pavel.

Pe de altă parte, ceea ce am spus despre funcția utopiei, ca expresie pur umană, rezonabilă și civilă a speranței, își găsește aici nu numai o aplicație esențială, ci și un punct de sprijin foarte concret. Utopia pur politică a dispariției statului represiv este o utopie abstractă atâta timp cât nu este coordonată cu o utopie a muncii dezalienate; poate că aceasta este chiar utopia prin excelență, aceea care răspunde blestemului averii, al zgârceniei care separă; că nu altfel decât în termeni de bogăție (bogăție materială, bogăție intelectuală și spirituală) se exprimă

orice blestem: „Blestemați fie cei avuți!". Orice binecuvântare trebuie deci să-și afle proiecția în același registru. Ce înțeles poate avea aceasta decât de revoluție care răstoarnă raporturile de expropriere și de excludere reciprocă care fuseseră instituite de proprietate? Reaproprierea, redobândirea esenței omului pierdute în avere, sau, ceea ce înseamnă același lucru, reconcilierea oamenilor separați prin posesiunile lor este, alături de utopia dispariției statului, utopia reglementară a oricărei gândiri economice preocupate să dea semnele Împărăției Cerurilor care va veni.

Și dacă duc mai departe paralelismul cu mântuirea prin intermediul dregătoriilor, n-ar trebui oare să spun că non-violența pe plan politic are și ea, drept corespondent simetric, sărăcia franciscană? Sărăcia franciscană nu anunță ea oare, de-o manieră intempestivă – intempestivă în raport cu întreaga economie rațională și reglementată – sfârșitul blestemului legat de dobândirea, cu gelozie, a proprietății private, generatoare de împietrire, de neîndurare și de singurătate? O viziune amplă și generoasă asupra mântuirii nu ne învață ea oare să citim câteva semne ale Împărăției Cerești care vine, în cele mai nebunești fapte legate de pieirea Monstrului-Capital ca și a Bestiei-Stat?

Prieteni, înaintez cu timiditate pe aceste căi periculoase și vă întreb dacă speranța ne-a chemat pe acest drum sau doar seducția lumii... Poată că s-au rătăcit câteva perle de speranță prin coliba cu false nădejdi.

Este mai neobișnuit să se vorbească de „instituții" cu referire la *cultură* decât cu referire la viața politică, socială sau economică. Totuși, sensul profund al instituției nu se arată decât atunci când ea se extinde până la imaginile omului așa cum apar în cultură, în literatură și arte. Aceste imagini, într-adevăr, sunt constituite sau instituite; ele au o stabilitate și o istorie proprii care depășesc hazardurile conștiinței individuale; structura lor poate fi judecată de o psihanaliză a imaginației care s-ar referi la tematica acestor imagini ale omului, la liniile lor de forță și de evoluție; tocmai în acest sens cultura se instituie chiar la nivelul tradiției imaginarului. Ca atare, e nevoie să căutăm și la acest nivel semnele Împărăției care va veni.

Dar imaginația are o funcție metafizică pe care n-am putea s-o reducem la o simplă proiecție a dorințelor vitale inconștiente și refulate; imaginația are o funcție de prospectare, de explorare cu privire la posibilitățile omului. Ea este prin excelență cea care instituie și constituie posibilul uman. Tocmai prin imaginarea formelor sale de posibil omul exercită profeția despre propria sa existență. Se înțelege de acum în ce sens se poate discuta despre o *mântuire prin imaginație*: prin intermediul viselor de inocență și de împăcare, speranța frământă din plin aluatul omenesc; în sensul extins al cuvântului, imaginile împăcării sunt mituri; nu în sensul pozitivist al mitului, în sensul de legendă sau de fabulă, ci în sensul fenomenologiei religiei, în sensul unei povestiri semnificative a soartei omenești în întregimea ei; *mythos* înseamnă cuvânt; imaginația în calitate de funcție mitopoetică este de asemeni și sediul unei lucrări în străfunduri care comandă schimbările hotărâtoare ale viziunilor noastre despre lume; orice conversiune *reală* e mai întâi o revoluție la nivelul imaginilor noastre directoare; schimbându-și imaginația, omul își schimbă existența.

Câteva exemple extrase din literatură și din arte vor permite înțelegerea acestor revoluții de fond. Am afirmat mai sus că omul poate fi pervertit la nivelul imaginilor pe care și le face despre propriul său chip; am evocat cu această ocazie funcția de scandal a literaturii și uneori a artelor plastice și ambiguitatea care seduce *și* spune adevărul. Aș vrea să arăt acum că semnele mântuirii nu trebuie căutate întotdeauna într-un contrariu al scandalului; ci dimpotrivă, prin scandal, cel mai adesea se anunță salvarea; tocmai sub aparențele cele mai destructive imaginea devine „constructivă"; există luări în batjocură care purifică, după cum există apologii care trădează; așa cum judecătorul pedepsește, și literatura pedepsește prin spada denunțării și a scandalului.

Dar scandalul nu este decât reversul funcției utopice a culturii; imaginația, în măsura în care ea prospectează posibilitățile cele mai imposibile ale omului, este ochiul avansat al umanității în mersul său către mai multă luciditate, mai multă maturitate, pe scurt, către statura vârstei adulte. Artistul este

astfel, în sfera culturală, ceea ce non-violentul este în sfera politică; el este „intempestiv"; el se expune la cele mai mari riscuri, pentru că nu știe niciodată dacă edifică sau distruge; nu știe dacă nu cumva distruge crezând că nu face decât să construiască; dacă nu cumva construiește crezând că demolează; dacă nu cumva sădește, când ar fi trebuit să smulgă, și dacă nu smulge atunci când era vremea să sădească.

Dar atunci trebuie oare să ne înspăimântăm de enormul risc de a fi om? Poate că e nevoie să raportăm la însăși generozitatea lui Dumnezeu această periculoasă școlire a omului prin bine și rău și să ne lăsăm în grija generozității lui.

Voi încheia cu ceea ce am început, pentru că, de altfel, am riscat eu însumi această amicală discuție despre interpretarea imaginii Domnului la Părinții creștini; prin urmare voi reveni pentru o ultimă oară la Părinții Bisericii. Atunci când gnosticii îi puneau în încurcătură cu problema răului, ei nu ezitau să includă în măreția creațiunii chiar faptul de a-l fi creat pe omul liber, capabil să fie neascultător; riscul răului era astfel inclus, după opinia lor, în această ajungere la maturitate a întregii creații:

„Dumnezeu arătându-și dărnicia – declară Irineu –, omul a cunoscut și binele ascultării și răul răzvrătirii, așa încât ochiul minții lui, primind experiența și a unuia și a altuia, să facă singur alegerea celor bune, cu chibzuință, și să nu lenevească vreodată sau să fie nepăsător în ceea ce privește învățătura Domnului..." Și pentru Tertulian omul e constituit ca imagine a lui Dumnezeu prin libera sa adeziune: „Trebuia deci ca chipul și asemănarea cu Dumnezeu să se constituie liber și autonom de voința sa, de vreme ce tocmai prin această libertate se definește chipul și asemănarea cu Dumnezeu". Și iarăși: „Prin libertate, omul încetează să fie sclavul naturii; el își însușește ceea ce îi aparține și își asigură excelența nu ca un copil care primește, ci ca un om care consimte".

Poate trebuie să credem că Dumnezeu, vrând să fie știut și iubit în mod liber, s-a expus el însuși acestui risc care se cheamă Omul.

Partea a doua



ADEVĂRUL ÎN ACȚIUNEA ISTORICĂ

I. PERSONALISMUL

Emmanuel Mounier: o filosofie personală

Prietenul Emmanuel Mounier nu va mai răspunde întrebărilor noastre: căci una din cruzimile morții este aceea de a schimba radical sensul unei opere literare în curs; nu numai că ea încetează să mai comporte vreo urmare, că este sfârșită, în toate înțelesurile cuvântului, dar ea se vede totodată smulsă acestei dinamici de schimbare, de interogații și răspunsuri, care îl situase pe autor printre cei vii. Ea rămâne pentru totdeauna o operă *scrisă* și numai scrisă: ruptura cu autorul său s-a consumat; de aici înainte ea intră în singura istorie posibilă, aceea a cititorilor săi, aceea a oamenilor pe care îi hrănește. Într-un anumit sens, o operă ajunge la adevărul existenței sale literare atunci când autorul ei a murit: orice publicare, orice ediție inaugurează raportul nemilos dintre oamenii în viață și cartea unui om virtualmente mort.

Oamenii vii cei mai pregătiți să intre în această relație sunt fără îndoială cei care l-au știut și l-au iubit pe acel om, cel viu, iar fiecare lectură înnoiește în ei și, într-un fel, consacră moartea prietenului.

N-am fost în stare să reiau lectura cărților lui Emmanuel Mounier ca pe niște cărți ce trebuie citite, ca pe niște cărți ale unei persoane dispărute. De aceea aș dori să nu se încerce a găsi în aceste pagini un studiu strict istoric, ci un fel de hibrid care începe prin a face o lectură, dar continuă apoi, cu zădărnicie, dialogul devenit imposibil de acum.

Am recitit mai întâi, oarecum în contrapunct, articolele lui Emmanuel Mounier apărute în *Esprit* între octombrie 1932 și decembrie 1934 (publicate în volum sub titlul *Revoluția personalistă și comunitară*[14] precum și micul și excelentul vademecum de filosofie personalistă intitulat *Personalismul*[15]. Acestea sunt, în mare, cele două momente extreme ale operei lui

Mounier: 1932, 1950. Mi-a apărut în mod cu totul evident că scrierile din 1932 dau adevărata perspectivă oricărui demers filosofic și că ascund în interiorul lor, într-o formă juvenilă, virulentă, intențiile operei de mai târziu.

Această culegere de texte arată limpede că plecarea de la Universitate a marcat negativ gândirea lui Emmanuel Mounier, prin ruptura sa cu învățământul, și în chip pozitiv prin responsabilitatea unei mișcări, concretizate prin scoaterea unei Reviste. Această primă remarcă are consecințe mai îndepărtate decât ne-am aștepta: opere precum acelea ale lui Bergson, Brunschvicg, Blondel, Maritain, contemporane începuturilor revistei *Esprit,* realizează prin întregul lor stil, genul didactic, adaptat la un public de studenți, profesori și, dincolo de aceștia, la un public de adulți care se instruiesc. Filosofia franceză, până la începutul războiului, în modul cel mai evident, făcea parte din funcțiunea învățământului în cel mai larg sens. Această funcție de educație explică destul de bine forța și slăbiciunea filosofiei universitare: slăbiciune – tendința sa de a-și situa problematica în marginea vieții, a istoriei, și de a-și atribui o viață și o istorie proprii care, până la urmă, sunt cu totul ireale; dar și forță, prin gustul său pentru problemele de metodă, chestiunile prealabile, căutarea „punctului de plecare", a „adevărului prim" și prin conducerea ordonată a discursului.

Întemeind revista *Esprit,* Mounier încerca să realizeze aventura unei filosofii neuniversitare. Șansa sa era atunci, despărțindu-se de Universitate – învățământul fiind în felul lui un angajament care te leagă – de a nu cădea în spiritul de divertisment, ci de a sluji o mișcare, creând-o; prima angajare a lui Emmanuel Mounier este mișcarea de la *Esprit*; aici s-au hotărât și stilul, și genul, și intenția filosofică în discursul distinsului nostru prieten.

Marea sa forță este de a fi legat la origine maniera sa de a filosofa cu o conștientizare a unei crize de civilizație, iar aceasta în 1932, și, totodată, de a fi îndrăznit ca, dincolo de orice filosofie de școală, să țintească spre o nouă civilizație în totalitatea ei. Nu ne putem da seama de amploarea acestui proiect inițial dacă începem cu *Tratat asupra caracterului* sau cu *Per-*

sonalismul; n-ar însemna decât să începem jocul steril de a compara piesă cu piesă „filosofia“ existențialistă și cu „filosofia“ marxistă. Jocul este steril pentru că aceste trei filosofii nu sunt defel niște soluții diferite date unui același fascicol de probleme, nici măcar nu sunt problematici situate pe un același plan *teoretic*, ci sunt maniere diferite de a proiecta raporturile teoreticianului cu practicul, ale reflecției cu acțiunea.

Va trebui să revenim îndată la această comparație și mai ales la condițiile acestei comparații; dar nu vom putea s-o facem în mod valid decât după ce vom fi regăsit țelul inițial al personalismului, țelul unei *civilizații*; este foarte important de remarcat că adjectivul personalist califică la început o civilizație, o datorie civilizatoare[16]; iar *personalismul* din 1950 reamintește că termenul, în 1932, a vrut să „desemneze primele cercetări ale revistei *Esprit* și ale câtorva grupuri apropiate, cercetări asupra crizei politice și spirituale care izbucnea atunci în Europa“ (115).

Această conștientizare despre epocă, această înțelegere a epocii noastre drept intrare în criză a civilizației născute o dată cu Renașterea, este prima provocare asumată de către personalism: iar această conștiință a crizei era departe de a fi în miezul gândirii conducătoare din Franța anului 1932; și mai ales ea nu juca nici un fel de rol hotărâtor în filosofia universitară; cu atât mai puțin era ea în măsură să orienteze de o manieră radicală o vocație filosofică. Așadar, ceea ce amorsează toate reflecțiile lui Emmanuel Mounier este o îndoială metodică cu caracter istoric și cultural. La aceasta el ripostează nu printr-o disperare, printr-o profeție a decadenței, sau printr-o atitudine descriptivă, ci prin proiectul unei noi Renașteri. „A reface Renașterea”: este titlul primului editorial din revista *Esprit*, semnat de Mounier.

Acest cuvânt de ordine, care leagă o sarcină de îndeplinit de conștiința unei crize, dă dimensiunile extreme ale personalismului din 1932: nu este vorba mai întâi de a analiza o noțiune, de a descrie o structură, ci de a strivi istoria sub greutatea unui anumit tip de gândire combativă.

Această intenție depășește ceea ce în mod obișnuit înțelegem noi prin „filosofie”; aș îndrăzni să spun că Emmanuel Mounier a fost *pedagogul*, *educatorul* unei generații; ca și Péguy. Dar ar trebui să înlăturăm acestor cuvinte dubla lor îngustime: referința lor la o copilărie pe care ți-ai propune s-o conduci spre vârsta adultă, și legătura lor cu o funcție a învățământului, cu un corp social deja diferențiat (după cum se și spune: „Educația națională”); sau, încă, aș spune că Mounier a propovăduit o *deșteptare*, o trezire, dacă ar fi posibil să transplantăm această expresie de la comunitățile religioase, la planul mai larg al unei civilizații luate în ansamblul ei.

Personalismul: la origine o pedagogie a vieții comunitare legate de ideea unei treziri a persoanei.

În 1932-34, această intenție era mai mult și totodată mai puțin decât o „filosofie”, în sensul că proiectul unei noi epoci istorice implica o „filosofie“ și în același timp mai multe „filosofii“ în accepția școlară a termenului; ceea ce, de altfel, Emmanuel Mounier sublinia el însuși spunând că personalism*ul* înglobează personalism*ele*. Marea sa contribuție la gândirea contemporană a fost aceea că, plasându-se deasupra unei problematici filosofice în sens strict, deasupra chestiunilor de punct de plecare, de metodă, de ordine, a oferit filosofiilor de profesie o *matrice filosofică,* le-a propus tonalități, ținute teoretice și practice capabile de una sau de mai multe filosofii, gestante cu una sau mai multe sistematizări filosofice. Tocmai aici este, pentru mulți dintre noi, adevărata datorie pe care o avem față de distinsul nostru prieten. Sigur că în 1932-1934, asemenea trezire și asemenea pedagogie erau mai puțin decât o filosofie, și anume în sensul că teoria valorilor, a istoriei, a cunoașterii, a ființei, pe care o presupuneau, rămâneau implicite. Dar, așa cum se va vedea mai departe, cărțile de după război au deviat cercetarea spre un sens mai filosofic, interpretând personalismul drept una dintre filosofiile existenței. În 1949, Mounier scrie: „Personalismul este o filosofie, și el nu este doar o atitudine... el este o filosofie, nu este un sistem. Pentru că precizează structuri, personalismul este o filosofie, nu doar o atitudine... Dar cum afirmația sa centrală este existența

persoanelor libere și creatoare, el introduce chiar în miezul acestor structuri un principiu de imprevizibilitate care dislocă orice voință de sistematizare definitivă" (*Personalismul,* p. 6).

Gândirea lui Emmanuel Mounier de la 1932 la 1950 mi se pare deci a fi o evoluție orientată de la un proiect de civilizație „personalistă" la o interpretare „personalistă" a filosofiilor existenței. Sensul acestei deplasări de accent se va preciza în cursul prezentului studiu.

Deșteptare personală și pedagogie comunitară

Proiectarea unei civilizații presupune desigur că o civilizație este, în parte – și anume într-o măsură decisivă –, opera oamenilor. A face, a demola și a reface Renașterea aparțin omului. Personalismul s-a considerat el însuși drept „ansamblul consimțămintelor primordiale care pot pune bazele unei civilizații devotate persoanei umane" (*Manifest...*, p. 8).

1. A reface Renașterea

Această acțiune s-ar putea foarte bine numi *etică,* dacă însă E. Mounier n-ar fi respins cu groază spiritul moralistului, care întotdeauna i s-a părut pierdut în generalitățile elocinței, restrâns la dimensiunile individului, fără legătură cu istoria, viciat de ipocrizie; această critică a moralismului este ea însăși unul din elementele criticii permanente a idealismului pe care o vom regăsi neîntrerupt pe parcurs.

Dar prin critica pe care o face „erorii doctrinare sau moraliste", Emmanuel Mounier va fi contribuit tocmai la restaurarea prestigiului eticii, făcând-o să treacă prin toate tehnicile, structurile sociale, ideile, și impunându-i să depășească dificultățile determinismelor și inerțiilor ideologice. El va fi făcut etica să fie din nou reală și veridică. Lungul drum al preocupării etice de-a lungul corpului viu al societăților nu face într-adevăr decât și mai sesizantă afirmația de bază a revoluției per-

sonaliste și comunitare: o civilizație este „mai întâi un răspuns metafizic la un apel metafizic, o aventură a eternei ordini, propusă fiecărui om în solitudinea alegerii sale și a responsabilității sale..." (*Manifest*..., p. 11). „Fiecare epocă nu-și realizează o operă aproape omenească decât numai dacă a ascultat mai întâi apelul supraomenesc al istoriei... Scopul nostru îndepărtat rămâne cel pe care ni l-am atribuit în 1932: după patru secole de erori, cu răbdare și în mod colectiv, să refacem Renașterea" (*ibid.*, p. 15).

Această convingere prealabilă că o civilizație se obține prin alegeri și consimțăminte, de altfel mai mult trăite și „puse în acțiune" decât cugetate, prin valori în mișcare, este ceea ce Mounier numea „primatul spiritualului", pe care îl opunem în mod violent spiritualismului care exilează spiritul într-o altă lume. Dar această convingere, Mounier n-a tratat-o în primul rând ca pe o problemă sociologică prealabilă, ca pe o chestiune speculativă referitoare la formă: care sunt raporturile dialectice dintre opțiunile oamenilor și greutățile economice, politice, ideologice? El a riscat și deopotrivă a jucat această convingere în citirea evenimentului și în proiectul sarcinii de îndeplinit. În acest sens, ea este mai degrabă de ordinul „praxis"-ului decât al „teoriei"; astfel apare prima scânteie a oricărei treziri, a oricărei pedagogii, a oricărei Reforme.

Același stil practic se recunoaște chiar în elucidarea temei personaliste: încă de la început, Emmanuel Mounier evită să înceapă prin definiții abstracte; el se orientează mai degrabă cu un anumit tact concret printre formulele de civilizație, exercitând un fel de „discernământ al spiritelor". Acest tact procedează mai întâi pe baza unui mod critic: toate cercetările personaliste de dinainte de război debutează printr-un „studiu critic al formelor de civilizație care își încheie ciclul sau al celor care, prin primele lor orientări, candidează la succesiunea lor" (*ibid.*, p. 15). Maniera proprie lui Emmanuel Mounier în acest sens este de a surprinde aceste tipuri de civilizație în „formele lor pure", în „doctrine-limită", care sunt nu atât teorii, cât genuri de viață, feluri de a fi, sau, așa cum o mai spune: „profiluri-limită", „direcții de experiență" (*Revoluția personalistă*..., p. 73).

Burghezul este „figura“ fundamentală care folosește drept contrast; aici demonul lui Socrate spune nu. Cheia tuturor remarcilor despre lumea burgheză este de a o înțelege global, drept ceva care în esență se desface, ca o mișcare de pierzanie. Burghezul este un stil scoborâtor: de la erou, la burghez; de la valorile cuceririi și ale creației, la valorile confortului. Această intuiție a negativului referitor la burghez este o introducere la toate reflecțiile despre opoziția dintre individ și persoană. Individul este mai întâi un pol de civilizație sau, mai exact, un contrapol: sub acest termen, Mounier a identificat coaliția mai multor tendințe în aparență disparate, dar între care circulă același curent descendent: aspectul dezlânat al imaginilor superficiale, al personajelor variate între care se împarte omul la interioritatea lui, complezența acestor imagini, funciara zgârcenie a unei ființe fără generozitate, siguranța în care se închistează și până la urmă revendicarea glacială, raționalistă și juridică prin care se protejează. Astfel se coagulează o „lume“ a individului, în același timp lume a aparenței și a aprecierii, lume a banului, lume a impersonalului, lume a juridismului.

Dacă lumea burghezului al cărui profil-limită îl întruchipează individul este o lume în „minus“ (minus a iubi și minus a fi), lumea fascistului este o lume sub semnul lui „pseudo”: entuziasmul său este o pseudo-generozitate, naționalismul său, un pseudo-universal, rasismul, un pseudo-concret, agresivitatea, o pseudo-forță. Iată marea înșelăciune a anilor 1933-1939: Buchenwald a demascat definitiv impostura.

Așa că lumea persoanei se recucerește pornind chiar de la pierderea și caricaturarea sa.

2. Lumea persoanei

Tot sub forma de „lume a“ persoanei este anticipată pozitiv persoana. Se găsesc desigur începând din 1932 formule care tind spre o definiție de structură, așa cum vor exista mai frecvent după război: astfel, persoana este definită în opoziție cu individul drept unitate vie dincolo de personaje, drept „centrul

invizibil în care totul se leagă" (*Revoluția personalistă...*, p. 69), drept „monogramă unică" care ar fi o „prezență în mine" *(ibid.)*. Ea se opune valorilor de evadare și refugiu ale spiritualismului și aspiră să-și transfigureze corpul și istoria. Mai mult ca orice, ea întoarce spatele avariției insului; acesta pretinde și reține; ea oferă și se dăruie; persoana înseamnă generozitate.

Dar aceste formule n-ar putea fi separate de elanul pe aripile căruia mă îndrept spre o „lume" pe care s-o promovăm; asemenea formule sunt mai puțin niște definiții ale persoanei, cât niște degete arătătoare îndreptate spre civilizația pe care o avem de făcut; așa încât vocația nu înseamnă nimic decât pentru lumea „meditației", încarnarea doar pentru o lume a „angajării", comuniunea, numai pentru o lume a „renunțării la orice avut". Dar meditația, angajarea, renunțarea la avere descriu o societate care ar urma să fie „o persoană de persoane" – o comunitate. Persoana este figura-limită a adevăratei comunități, așa cum individul este figura-limită a non-civilizației burgheze, iar partizanul, figura limită a pseudo-civilizației fasciste.

În acest sens insista Mounier asupra lui ȘI din expresia *Revoluție personalistă și comunitară:* conjuncția ȘI semnalează unica intenție îndreptată spre Eu și Noi („Fără precaritatea limbajului ar fi superfluu să vorbim despre filosofia personalistă **și** comunitară", *ibid.*, p. 91); trezirea persoanei este același lucru ca și pedagogia comunității.

Este motivul pentru care nu trebuie să separăm formulele despre persoană de schița unei „asceze comunitare" (*ibid.*, p. 96) care se regăsește sub diferite forme în scrierile de dinainte de război și al cărei sens la rândul său este de a fi în întregime o „inițiere întru persoană". Îi voi reaminti aici numai principalele momente pentru că nu mi-am propus să rezum cercetarea lui Emmanuel Mounier, ci doar să desprind intențiile și procedeele acesteia.

Începând din 1932, el desemna, ca și Heidegger, prin acel impersonal „Se"* această figură-limită a depersonalizării ma-

* SE impersonal (de ex. în expr. *se spune*) are drept echivalent în lb. fr. un pronume „nedefinit", ON (cf. expr. *on dit* „se spune"), pronume provenit din lat. *homo* „ființă omenească"; așadar, în lb. fr., trimiterea

sive care ar putea fi foarte bine ilustrată de „gelatina insipidă a cititorilor lui *Paris-Soir*“ (*ibid.*, p. 80); el trecea apoi la nivelul societăților înțelese ca „noi ceilalți”, parțial realizate prin grupări de „partizani“ și bazate pe camaraderie și tovărășie*; abnegația lor, eroismul, îi așază deasupra „societăților vitale”, dirijate spre valorile bunăstării, ale fericirii, dar regresând asupra lor înselor prin distrugerea inițiativei individuale și a spontaneității în raporturile mutuale. Deasupra vin apoi „societățile raționale”, oscilând între două niveluri de impersonalitate, cel al unei „societăți a spiritelor”, nivel pe care îl realizează de exemplu un congres științific, și acela al unei „societăți juridice contractuale“ spre care tinde juridismul democratic.

Aceste tipuri societare, o putem constata, reprezintă mai puțin niște categorii sociologice obiective, în genul distincțiilor lui Durkheim și chiar ale lui Bergson, cât, de fapt, „stadiile“ unei „asceze”, orientate spre figura-limită a unei „persoane de persoane”. Mai degrabă am compara aceste stadii cu cele ale lui Kierkegaard într-un alt registru sau încă cu „treptele științei“ la Platon și la Spinoza; Max Scheler a sugerat în modul cel mai evident câteva din aceste stadii. În toate cazurile este vorba nu de tipuri empirice desprinse în urma observației, ci de formule posibile ale vieții în comun, jalonând o evoluție a fiecăruia și a tuturor spre perfecțiune. Pe scurt, e vorba de momente *pedagogice*[17].

3. Personalism și creștinism

Aici se pot pune cu legitimitate în discuție raporturile dintre această pedagogie și, pe de o parte, creștinismul, pe de altă

la persoană este motivată *și* etimologic. Același lucru și în lb. germ. (v. referirea autorului la Heidegger), unde echivalentul pronumelui „nedefinit“ despre care vorbim este *man*, din substantivul *Mann,* care desemnează „omul“ (N. tr.).

* În fr. *camaraderie* și *compagnonnage.* Distincția dintre cei doi termeni, aparent sinonimi, constă în faptul că *tovărășie* cuprinde și o trimitere precisă spre un raport partenerial din cadrul breslelor, asociațiilor profesionale etc., accepție exclusă din termenul *camaraderie* (N. tr.).

parte, marxismul. „Conversiunea“ – pentru unul, și „praxis”-ul pentru celălalt sunt evident puse în discuție de această trezire și de această asceză.

Nu se poate nega că asemenea pedagogie n-ar fi direct inspirată de tema creștină a „sanctificării”: figura „sfântului“ trage spre ea comunitatea personalistă, ca și figura „eroului“ în raport cu societatea fascistă (*Revoluție personalistă...*, p. 75: *Manifest...*, p. 79).

Generozitatea persoanei are drept paradigmă virtutea teologică a milosteniei, iar reciprocitatea persoanelor, „comuniunea sfinților“ mărturisită în *Crez*-ul creștin. Un mic eseu scris în cursul iernii anului 1939, intitulat *Personalism și creștinism*[18] leagă în mod expres de predica creștină – rupând cu modurile gândirii impersonale și naturaliste a grecilor – accesul la lume al persoanei; „exuberanța divină“ (p.20), tocmai ea suscită focarele personale de responsabilitate, a ființelor capabile să spună „Adsum!“ prezent! (p. 25); este același influx creștin care cheamă la renunțarea la avere și invită astfel ființa la mândrie: „El tonifică și virilizează persoana, dar o dezarmează. El destinde deciziile de voință ale persoanei care rămâne deschisă abandonului“ (p. 312). Alții decât mine vor spune ce avea specific catolic creștinismul lui Emmanuel Mounier, nu doar în ceea ce privește doctrina catolică a autorității (54-60), dar mai ales în ceea ce privește doctrina păcatului (contra Luther, pp. 50, 58, 67) și mai ales a „naturii“ (pagini capitale: 69-72)[19]: în mare, Mounier este pe linia unui tomism esențial al cărui umanism îți apare ca o culme despărțitoare între pesimismul lutheran și optimismul iluminist. Dar funcția sa proprie în raport cu acest tomism esențial este de a fi întins până la extrem noțiunea de „natură“ în sensul invenției istorice, al îndrăznelii și riscului: tocmai de aceea el preferă până la urmă să vorbească de „condiția umană“ mai degrabă decât de „natura umană“ (*ibid.*, p. 72).

Înseamnă oare aceasta că personalismul ar fi creștin (și catolic) prin excelență? Comunitatea nu riscă ea atunci să devină o proiecție temporală și laicizată a „împărăției Domnului”, exact ca și „cetatea sfârșitului“ la Kant sau societatea fără clase

a comunismului? În plus, întrebarea nu este doar de ortodoxie creștină, ci privește posibilitatea colaborării dintre creștini (de confesiuni diferite) și necreștini, în cadrul unui personalism relativ coerent. În ce-l privește, Mounier n-a încetat niciodată să afirme că această colaborare e posibilă în principiu.

Mi se pare că aici poziția lui Gabriel Marcel asupra raporturilor cercetării folosofice față de credința creștină poate aduce lămuriri: tema persoanei ia naștere și capătă sens într-o zonă „peri-creștină" a conștiinței etice, într-o zonă de sensibilizare care primește vertical predica creștină și lateral influența fecundatoare a celor mai autentice comportamente dar care, prin această dublă fecundare, își etalează *propriile sale posibilități*. Prin creștinism, omul etic, omul capabil de civilizație, este deschis *propriilor* anticipații. Dacă așa stau lucrurile, personalismul nu va fi nici un confuzionism dinspre creștinism, nici un eclectism dinspre partea necreștină.

În acest sens, mi se pare, vorbește Emmanuel Mounier despre „valori", „scară de valori" (valori materiale, vitale, raționale, spirituale); aproape întocmai ca și Max Scheler și discipolul acestuia Paul Landsberg[20] al cărui prieten a fost până la moartea sa tragică în deportare, Mounier înțelege valorile ca pe niște exigențe permanente, dar inconsistente în afara istoriei pe care o scriu persoanele. Personalismul implică deci o etică concretă, relativ independentă de credința creștină, independentă în ceea ce privesc *semnificațiile* sale, dependentă în ceea ce privește *ivirea ei de fapt* în cutare sau cutare conștiință. Tot în această perspectivă, anticipând înainte de 1939 viitoarea sa confruntare cu existențialismul, Mounier evocă existența unei „naturi umane", a unui „adevăr de fond" pentru care el caută doar o „soluție istorică" nouă (*Manifest...*, p. 8, 13-14). Că ar fi insistat mai des asupra continuității credinței creștine în cercetarea sa personalistă, nu poate fi decât firesc din punctul de vedere al acestei cercetări care aparține mai mult *pedagogiei* decât criteriologiei; pedagogul din Mounier este prin temperament mai sensibil la continuitatea inspirației decât la discontinuitatea noțiunilor. Dar ori de câte ori problema colaborării cu un necreștin a trecut în prim plan, el a invocat tocmai această autonomie a eticii concrete.

Iar aici nici măcar nu se afirmă că numai creştinul singur ar avea un rol fecundant în această sarcină de a descoperi împreună lumea persoanei; creştinătăţile de fapt, creştinătăţile stabilite, s-a putut întâmpla ca ele să fi obturat anumite soluţii istorice ale credinţei; în această situaţie, cutare erezie, cutare gândire descreştinată sunt deseori mai bine situate pentru a deschide sectorul valorii pe care aceste creştinătăţi l-au omis sau chiar l-au mascat. De aceea, dacă personalismul este o pedagogie, creştiniul nu este neapărat pedagogul agnosticului, ci învaţă continuu de la necreştin ce înseamnă această putere civilizatoare a omului etic faţă de care creştinătatea de fapt îl „desensibilizează" frecvent. De aceea, creştinul are deseori o imensă întârziere de recuperat faţă de necreştin, de exemplu în ordinea înţelegerii istoriei, a dinamicii sociale şi politice (*Revoluţie personalistă*, pp. 103, 115, 121-31, 140-3).

4. Personalismul şi marxismul

Acesta este punctul în care putem introduce în mod legitim confruntarea lui Mounier cu marxismul: în măsura în care personalismul său, interpretat (după război îndeosebi) drept una din filosofiile existenţei se pretează la o confruntare cu ceea ce am convenit să numim într-un sens restrâns existenţialism, în aceeaşi măsură proiectul primitiv al unei civilizaţii se pretează la o confruntare cu marxismul. Simţul său ascuţit al determinismelor de înţeles şi de orientat îl aşază la frontierele „realismului socialist"; „pentru că are încrederea lumii mizeriei" (*Manifest*, p. 43), marxismul nu poate fi tratat ca valorile negative ale lumii burgheze şi ca pseudo-valorile fasciste. Dar în special, dincolo de orice confruntare academică de la noţiune la noţiune, de la teorie la teorie, este vorba de mentalitatea totală a „pedagogiei" personaliste pe care trebuie s-o confruntăm cu mentalitatea totală a „praxis"-ului comunist.

Ceea ce personalismul reproşează marxismului este tocmai faptul de a fi mai puţin decât o trezire, decât o pedagogie. În perioada *Manifestului în serviciul personalismului*, această cri-

tică păstrează încă o înfățișare idealistă; ea se îndreaptă mai ales împotriva mentalității „scientiste“ a marxismului; înfeudarea față de pozitivism face din el „filosofia ultimă a unei ere istorice care a trăit sub semnul științelor fizico-matematice, a unui raționalism special și foarte îngust care a rezultat din acestea, a formei de industrie inumană, centralizată, care încarnează provizoriu aplicațiile sale tehnice“ (*ibid.*, p. 52). Dar în spatele acestui proces cu înfățișare teoretică, ceea ce se pune în discuție este chiar sensul acțiunii revoluționare; adevărata întrebare este următoarea: pe ce anume se bizuie în cele din urmă marxiștii pentru a crea omul nou? Pe efectul *viitor* al schimbărilor economice, politice și nu pe atracția exercitată *încă de pe acum* prin valorile personale asupra oamenilor revoluționari. Numai o revoluție materială cu rădăcina în trezirea personalistă ar avea sens și ar avea șansă. Marxismul nu este o educație, ci un dresaj (*ibid.*, p. 60): iată de ce este „un optimism al omului colectiv acoperind un pesimism radical al persoanei“ (*ibid.*).

Tocmai aici este miezul dezbaterii: convingerea personalismului este că nu se merge *către* persoană, dacă ea nu este, *la origine,* ceea ce pretinde, ceea ce presează, prin revolta celor înfometați și umiliți. Pericolul unei revoluții care nu-și ia propriul țel drept sursă și mijloc este de a urâți omul sub pretextul de a-l elibera și de a nu reînnoi nimic alceva decât chipul alienărilor sale. Acest reproș fundamental conține în germene pe toate celelalte, în ordinea explicației istorice ca și pe planul tacticii revoluționare, iar astăzi, al strategiei mondiale. Dar nu-l recucerim decât ajungând din nou, dincolo de orice „teorie“ personalistă, la intenția sa educativă. În special, regăsesc această ruptură dintre pedagogia lui Mounier și „praxis”-ul comunist în refuzul său de a considera drept normativă singura istorie scrisă în fapt de către partidul comunist: o pedagogie este de asemeni deschisă asupra posibilităților omului excluse de îngusta reușită istorică. Este exact sensul unei etici concrete de a deborda prin toată exigența sa revoluționară firicelul subțire al istoriei efective și „de a nu încredința cumva tezaurul spiritual al omenirii acestui canton de partid din acest canton de durată!“ (*Revoluție personalistă*, p. 140).

De la educator la filosof

Frontul popular, războiul din Spania, München, războiul mondial, rezistenţa, politica fronturilor naţionale...: „filosofia" personalistă putea traversa ea oare neschimbată o asemenea densitate de evenimente dintre care nici unul nu a fost doar un fapt brut, de suportat şi de explicat, ci fiecare a fost totodată o întrebare pusă şi un prilej de a face o alegere? Alţii decât mine susţin la acest punct că tocmai aceste alegeri au fost libertatea şi coerenţa unor astfel de evenimente.

Văd gândirea lui Emmanuel Mounier afirmându-se cu ocazia acestora în trei direcţii: pe de o parte personalismul său criticându-se el însuşi, se pune în gardă contra propriilor tentaţii puriste, idealizante, anarhizante, şi face cel mai mare efort de a se lăsa instruit de mişcarea istoriei: pe această linie se situează *Ce este personalismul*?[21] şi *Mica Spaimă a secolului al XX-lea*[22]. Dar în acelaşi timp în care dezavuează un „personalism al purităţii", Mounier aprofundează şi purifică motivul creştin al personalismului său. Nu trebuie să izolăm antipurismul celor două cărţi precedente de purificarea evanghelică care îşi găseşte expresia în *Înfruntarea creştină*[23]. Tocmai în funcţie de aceste două linii de gândire trebuie apreciat efortul „filosofic" (în sens restrâns) pentru a situa personalismul în raport cu ştiinţele omului, pe de o parte, şi în raport cu filosofiile existenţei, pe de altă parte. Amplul *Tratat asupra caracterului*[24] – amplu prin dimensiuni, prin amploarea punctelor de vedere şi prin volumul de chestiuni tratate – *Introducere în existenţialisme*[25] şi *Personalismul* din 1950 ţin de această a treia linie propriu-zis „filosofică", în care accentul s-a deplasat de la probleme de civilizaţie şi de revoluţie, la probleme mai teoretice de structură şi de statut existenţial al persoanei.

1. „Antipurism" şi „optimism tragic"

Ce este personalismul? este o nouă lectură a *Manifestului* din 1936, realizată după zece ani de istorie. Ea îl confirmă în

fondul lui, deplasându-i însă punctul culminant. Într-adevăr, dacă dispreţuirea omului este pericolul specific al revoluţiei marxiste, etica personalistă are şi ea pericolul ei propriu care antrenează şi autocritica: „O anumită preocupare de puritate tindea să fie sentimentul director al atitudinii noastre: puritatea valorilor, puritatea mijloacelor. Formaţia noastră de intelectuali ne făcea să înclinăm a căuta această purificare mai întâi într-o purificare a conceptelor, iar individualismul epocii, împotriva căruia ne înscriam noi, nu înceta să ne marcheze, orice s-ar spune, deturnându-ne de la această revizuire doctrinară, spre preocuparea mult prea exclusivă a comportamentelor noastre individuale“ (p. 16). Împotriva „demonului purităţii“ (p. 20) contează să încercăm tot mai bine *ponderea situaţiilor* pe care nu le-am făcut noi, pe care nu le înţelegem decât în parte, şi pe care nu le stăpânim decât parţial, şi să înţelegem că această servitute nu este un blestem: ea îl repede pe Narcis-ul care veghează în noi. „Nu suntem liberi decât în măsura în care nu suntem cu totul liberi“ (p. 26). Se schiţează aici deja tipul de filosofie a existenţei pe care personalismul îl privilegiază: libertatea sa nu va fi deloc gratuită, ci de necesitate înţeleasă şi de responsabilitate exercitată. Această scurtă prezentare a „libertăţii sub anumite condiţii“ ia aici turnura unei critici a spiritului de utopie care ar vrea să elaboreze schema unei societăţi şi regulile unei acţiuni plecând de la principii, fără să încorporeze vreodată acestei cercetări lectura evenimentului, exegeza forţelor istorice. Eroarea sa este o înţelegere greşită a sensului însuşi al unei etici concrete: o valoare nu-şi face apariţia în faţa unei conştiinţe intemporale străine de bătăliile secolului, ci a unui luptător care se orientează în criză, discerne pentru a acţiona şi acţionează pentru a discerne: „Un personalism nu se poate afirma decât în cadrul unei judecăţi istorice concrete“ (p. 44).

Manifestul şi *Revoluţie personalistă şi comunitară* conţineau deja astfel de formule despre afirmaţia personalistă „la răscrucea dintre o judecată de valoare şi o judecată de fapt”, „dintre o direcţie metafizică precisă şi... judecăţi istorice bine determinate“ (*Revoluţie personalistă*, p. 120).

De aceea cartea aceasta tinde să se întâlnească cu o interpretare suplă a dialecticii marxiste, eliberate de ipoteca scientistă. Speranța sa era chiar de a ajuta colateral marxismul să nu se mai afle sub această ipotecă și să opereze în cadrul mișcării revoluționare ca un fel de ferment, în același timp purificându-se pe sine de orice tentație anarhizantă sub asprele lecții ale eficacității colective. Formula sa nu era: „Dincolo de marxism", așa cum se spunea în altă parte, ci: „În miezul materialismului, colectivismului și spiritualismului" (p. 81). Emmanuel Mounier întrevedea după război convergența dintre un „marxism deschis" și un „realism personalist" (p. 79). Las deoparte ecoul politic imediat al acestor formule: pentru filosof, această speranță de scadență lungă de a „personaliza colectivismul", ferindu-se în același timp de „bolile copilăriei ale personalismului" (p. 85), se bazează pe convingerea mai profundă în „robusta înrudire" dintre sensul eternului și un anumit sens al „materiei"; în acest scurt-circuit de la cer la pământ este arsă etapa în care trenează elocința găunoasă a moraliștilor, ruminația celor scrupuloși și lenea eclecticilor. Dar, la Mounier, acest elogiu al materiei în zona „spiritualismului" (care se regăsește în *Personalismul* din 1950) nu este pur speculativ: intuiția opoziției spiritual-trupul sau etern-istoric, nu are un versant filosofic decât pentru că această intuiție are și un versant practic, ea nu pregătește pentru o critică a pesimismului existențialist decât prin faptul că ea se află în comunicare cu această voință civilizatoare formată în primele bătălii: „Pentru a insera personalismul în drama istorică a acestui timp, nu este de ajuns să spunem: persoană, comunitate, omul total etc... E nevoie să spunem de asemeni: sfârșitul burgheziei occidentale, proclamarea structurilor socialiste, funcția inițiatoare a proletariatului, și să adâncim mai mult, an de an, analiza forțelor și posibilităților. Dacă nu, personalismul devine o ideologie atotfăcătoare și, dezarmat de vârful său revoluționar, el este captat în serviciul lenevirilor conservatoare sau reformiste. O filosofie-spadă, cum a fost numită, devine astfel filosofie-mască, în sensul propriu al unei mistificări" (p. 95).

Mica Spaimă a secolului al XX-lea împinge și mai departe acest exorcism al „contrasensurilor grefate direct pe inspirația personalistă“ și își propune să „demistifice“ catastrofismul pe care îl profesează atâția „spirituali“ ai zilelor noastre. Mai precis, a doua conferință supune la un fel de psihanaliză socială, în bloc, spaimele care se exprimă în reacția antitehnicistă; Mounier descoperă aici o teamă primitivă, care este o adevărată spaimă de sine, o spaimă a demiurgului pe care suntem destinați să-l avem în noi: „Angoasa unei catastrofe colective a lumii moderne este mai întâi, la contemporanii noștri, o reacție infantilă de călători incompetenți și înnebuniți“ (p. 27). Este vorba de „conservarea instinctului“ care se înspăimântă să navigheze în „derivă, în largul porturilor“ (p. 32). „Am ajuns cu toții, în mod colectiv, în ce privește mașina, la un moment de mare confuzie“ (p. 51). Înspăimântat odinioară de natura care nu poate fi domesticită, azi omul este la fel de înspăimântat de natura umană: ceea ce îl face să riposteze printr-o „reacție de copil deconcertat“ (p. 83). Metoda lui Mounier este deci ca mai întâi să explice și astfel să reducă mitul antitehnicist pentru ca apoi să scoată la lumină adevăratele pericole, pericolele unei lumi propriu-zis umane, care pornesc nu doar de la mașină, ci din toate aparatele abstracte, din toate „medierile“ pe care omul le inventează între el și lucruri, ca și între el și ceilalți oameni (Drept, Stat, Instituții, științe, limbaje etc. ...): „Acolo unde există mediere pândește alienarea“ (p. 91).

Această ultimă remarcă sugerează că ideea de progres, chiar corectată, nu exclude deloc din istorie o ireductibilă ambiguitate, o dublă posibilitate de pietrificare și de eliberare: situațiile pe care omul le-a inventat și care ulterior îi barează drumul ca niște enigme care trebuie descifrate alcătuiesc un complex de șanse și de pericole. Dar sarcina omului este de a miza pe șansele sale; plecarea spre artificial ține de însăși condiția omului în măsura în care există o „istorie“ și nu doar o „natură”. Aici Mounier se apropie foarte tare de Marx: „Natura nu este doar matricea umanității: ea se oferă spre a fi recreată de către om... Omul se vede astăzi chemat să devină demiurgul lumii și al propriei condiții“ (p. 75).

Aici reflecția ajunge la punctul său decisiv: această istorie constitutivă a unui destin de ansamblu are ea vreun sens? Acest sens este oare orientat spre un mai bine? Acest mai bine are el drept cale privilegiată dezvoltarea științelor și tehnicilor? Și, în cele din urmă, sensul acestei ascensiuni este el pentru om „misiunea glorioasă de a fi autorul propriei sale ascensiuni?“ (p. 104). Tocmai din acest complex de întrebări se constituie problema progresului. Emmanuel Mounier o abordează luând pe încredere, cu riscul de a face să planeze rezerve critice asupra unui optimism prealabil, mai degrabă decât asupra unui pesimism prealabil. Toată această carte tinde să substituie în inima cititorului, în locul regimului afectiv al „pesimismului activ”, dispoziția contrară, a „optimismului tragic”, adică modul încrederii, corectat de experiența luptei nehotărâte și umbrite de posibilitatea eșecului. Nu trebuie să-l acuzăm pe Mounier de a fi sistematizat apologia progresului: paginile sale cele mai lucide sunt scrise pentru a distinge eshatologia creștină a progresului, după raționalismul secolului al XVIII-lea, sau după dialectica marxistă. Cu precădere, felul în care folosește *Apocalipsa* în prima și în a treia conferință duce la a privilegia optimismul, dar cu miile de rezerve pe care nu avem dreptul să le neglijăm. La drept vorbind, „umoarea”, „tonalitatea dispozițională“ pe care Mounier o desemnează cu numele de „optimism tragic“ este mai complexă decât ar apărea la prima vedere: ea cuprinde două tendințe gata să se disocieze; una, care rămâne în prim plan, tinde spre optimism ca rezultantă finală a dramei; dar cealaltă, mai discretă, tinde spre sentimentul că istoria este ambiguă, gestând atât mai binele cât și mai răul. Emmanuel Mounier a declanșat cu adevărat o dezbatere care îi privește pe istorici, sociologi, filosofi, teologi; întrebarea pe care o lasă deschisă este la intersecția unei teologii biblice și a unei filosofii profane a istoriei, la răscrucea dintre optimism – ca bilanț pozitiv de puncte de vedere omenești și speranța ca o fermă certitudine a unui sens ascuns. Dar, o dată mai mult, funcția sa proprie este de a pune în gardă contra unui tratament speculativ al problemei, detașat de critica lumii contemporane și izolat de problema centrală a Revoluției secolului al XX-lea.

2. Pentru un creștinism al celor puternici

Atâta apropiere de mișcarea istoriei ar conduce un spirit facil la divinizarea omului. Dar, cu cât Mounier a accentuat înrudirea sa cu dialectica marxistă, cu atât el s-a reechilibrat printr-un sens abrupt, virulent, al transcendenței creștine. De aceea nu trebuie să luăm *Mica Spaimă a secolului al XX-lea* fără *Înfruntarea creștină*. Această carte a fost scrisă la Dieulefit, în iarna lui 1943-44, care a reprezentat atât de multă sărăcie materială și atâta asceză interioară. Voi lăsa altuia decât mine să vorbească despre creștinul din Emmanuel Mounier; eu nu voi reține din această carte, așa de dură pentru creștinul obișnuit, așa de exigentă, decât incidențele sale filosofice. Putem spune că această carte este în întregime o meditație despre virtutea forței, despre care a vorbit și sfântul Toma ulterior scrierilor patristice. Nu întâmplător în umbra acestei cărți stă obsesiv figura lui Nietzsche, așa cum Marx stă în umbra lucrării *Mica Spaimă*... Căci singur creștinul care are prin ce să riposteze lui Nietzsche este un creștin destul de dur pentru a nu se dilua în partea de marxism pe care o asumă. Tocmai aici se face articularea celor două prime grupe de meditații publicate după război. Nietzsche pune creștinului o întrebare care îl atinge până la urmă mai aproape de inimă decât marxismul; căci argumentul anticreștin al marxismului rămâne încă prea sociologic pentru a fi bulversant: prea repede s-a răspuns că Marx n-a cunoscut decât o caricatură a creștinismului, decât o creștinătate decadentă, grăbită să acopere privilegiile burgheziei printr-o Evanghelie pervertită de resemnare. Dar Nietzsche este cel care, în spatele vlăguirii sociologice a creștinătății, pretinde că descoperă o vlăguire originală, legată de existența creștină ca atare: „Este oare adevărat despre creștinism, bun să arunce un licăr liniștit spre civilizațiile îmbătrânite și spre viețile aflate în amurg, că el este o otravă pentru mușchii cei tineri, un dușman al forței virile și al grației naturale (...) ? (...) Purta oare creștinismul în el o slăbiciune inițială ale cărei efecte ies în fine la iveală după ce au fost întârziate de încetineala și complexitatea istoriei?“ (p. 11 și 14).

Emmanuel Mounier serveşte prin demersul său „trezirii atee" ca şi unei provocări la „trezirea creştină" (p. 23-4).

Primul gest al creştinului, sub conducerea „cavalerului cu veşmânt întunecat", este de a regăsi această calitate de tragic creştin care e demn de dialogul cu Nietzsche: tragic de transcendenţă, tragic de păcat, tragic de paradox – de vreme ce trebuie să mori în această lume, să te angajezi în ea, să-ţi pară rău că păcătuieşti şi să te bucuri de omul nou. Dar câtă decadenţă, de la acest tragic la „siguranţa de parvenit" a creştinului obişnuit, la „tristeţea ternă şi un pic stupidă" a pocăitului, la „răul de viaţă al celor dizgraţiaţi sau al anemicilor bătăliei spirituale", la „poltroneria spirituală" şi la „puritatea mohorâtă şi sterilă" a celor virtuoşi!

Al doilea gest este de a descoperi în cadrul creştinismului autentic acest moment care debordează tragicul şi, în ultimă instanţă, îl distinge de disperare: „Există în inima creştinismului, dincolo de asceza paradoxului, a angoasei şi a disperării apăsătoare, o asceză a simplicităţii, a disponibilităţii, a răbdării, a smereniei fidele, a blândeţii, trebuie să spunem şi a slăbiciunii, a slăbiciunii supranaturale" (p. 37). După Mounier, chiar în această aplecare a tragicului în faţa „slăbiciunii", este capcana în care te aduc lehamitea, paloarea, laşitatea şi toate feluritele demisii omeneşti.

„Există o anumită culoare şi o forţă a vieţii în clipa ce se pierde *cu adevărat* înainte să le regăsim la capătul libertăţii spirituale. Există o primă sărăcire reală a umanităţii noastre prin Credinţă" (p. 37).

De aceea creştinul trebuie încă să aprofundeze sensul smereniei sale şi s-o disocieze nemilos de acest servilism care ia atâtea chipuri demne de dispreţ: moralismul şi legalismul, gustul pentru îndreptările spirituale care eliberează de exprimarea unei opţiuni, şi această resemnare la eveniment pe care a denunţat-o Marx... Creştinul adevărat este acest om mândru şi liber care nu se pleacă decât în faţa lui Dumnezeu şi care nu se odihneşte deloc pe drumul „de la înjosire la înfruntare" (p. 81).

3. Persoană și caracter

N-am putea aborda cărțile mai „filosofice“ – *Tratat asupra caracterului, Introducere în existențialisme, Personalismul*[26] – fără a avea prezentă în minte intenția civilizatoare a primelor cercetări și fără a alătura acestora dubla autocritică sugerată de întâlnirea lui Marx și a lui Nietzsche.

Personalismul și-a precizat influența sa filosofică într-un dublu mod: pe de o parte, confruntându-se cu *științele omului*, deci cu procedeele *obiective* prin care poate fi elucidată persoana, pe de altă parte, situându-se în raport cu *filosofiile existenței*. Cele două demersuri sunt, după cum vom vedea, concurente.

Trebuie să dăm întâietate *Tratatului asupra caracterului* față de cele două mici lucrări, chiar și numai pe motivul dimensiunilor ample ale acestui tratat, dar, mai ales, prin multe aspecte prin care el este comparabil cu cărțile obișnuite ale filosofilor. El datorează acest lucru mai întâi circumstanțelor în care a fost scris; timpul liber de care a dispus forțat în închisoare și retragerea îndelungată la Dieulefit l-au plasat pe Emmanuel Mounier într-o atitudine asemănătoare cu aceea a psihologilor și a filosofilor; lucrarea care s-a născut în aceste împrejurări excepționale arată ce ar fi putut fi opera teoretică pe care Mounier a sacrificat-o mișcării de la revista *Esprit*. Punctul de vedere al lucrării, pe de altă parte, îl plasează la frontiera cunoașterii obiective și a înțelegerii existențiale, la frontiera științei și a „misterului personal”. Nenumăratele lecturi de psihofiziologie, de psihopatologie, de psihanaliză, de caracterologie, de psihologie socială etc., fac din acest *tratat* o vastă sinteză în care sunt integrate multiple discipline obiective, sub tematica personalistă directoare.

Interesul acestei cărți este deci de a verifica capacitatea comprehensivă a noțiunii de persoană *dinspre latura cunoașterii obiective*. Am greși prin urmare dacă am închide personalismul într-o confruntare cu existențialismul; raza sa de bătaie nu este polemică în primul rând, ci interogativă: persoana transcende desigur ceea ce este obiectiv, dar mai întâi îl adună și îl însumează.

Astfel, ea coincide parțial cu noțiunea de „structură" pe care psihologii, psihiatrii, caracterologii contemporani o fac să prevaleze asupra noțiunii de „element". Dar în momentul în care el îmbrățișează aceste cercetări, „misterul personal" dă punctul de pornire pentru declanșarea unei critici a reducției structurilor doar la tipuri, doar la realități pur statistice: tipul ar exprima mai degrabă conturul exterior al unei limitări, un desen al eșecului personalității mai degrabă decât înfățișarea unei forțe plastice interne: „Nu suntem tipici decât în măsura în care nu reușim să fim pe deplin personali" (p. 41). De asemeni, tema persoanei – care parțial coincide cu schemele sintetice ale patologiștilor – cuprinde elemente prin care se rezistă imperialismului clinicii: „Noi dăm drept obiect ultim caracterologului nu tulburarea generatoare, ci tema generatoare a unui psihism individual" (p. 44).

Mai cuprinzător spus, Mounier refuză să lase caracterul să se închidă în *date* și vrea să arate cum eul în afirmare prinde propriul său caracter fie adoptând ritmul și înclinația acestuia, fie compensându-i slăbiciunile, dar întotdeauna desăvârșind sensul lui printr-o operație de valorificare. Această caracterologie deschisă este de acum la granița cu etica: în condițiile în care caracterul este dat și voit, în indiviziune, nu mai e posibilă o știință a lui, simplu obiectivă: ci e nevoie de intuiția care să simpatizeze și de voința care să proiecteze. În această privință notațiile cele mai bergsoniene (de exemplu, apropierea caracterologului mai degrabă de romancier decât de naturalist, p. 42; comprehensiunea – ca interpretare personală a unei semnificații personale p. 45) sunt inseparabile nu numai de analizele structurale pe care le-au traversat, dar și de pedagogia în ansamblu a personalismului: „Nu există cunoaștere a omului decât într-o voință de umanism corespunzătoare esenței umane" (p. 58). „Numai cei care au, privitor la om, un scop, un program de viitor, numai ei sunt calificați să descifreze misterele omului viu" (p. 58). Astfel că intuiția ține deopotrivă de știința obiectivă, dar și de o „știință combatantă" (prefață).

Prin urmare, tocmai această intenție discretă leagă această carte de știința personalismului. În schimb, ne-am putea teme că ponderea șuvoiului de cunoștințe pe care le drenează i-ar

putea cumva îngreuna avântul. Dar e bine să ne afundăm în profunzimea acestui lung tratat: încetul cu încetul începe să pulseze ritmul său propriu, după ce va fi parcurs lungile meandre în care cursul său a lenevit și astfel vedem că tot acest drum era cerut de dezvoltarea subiectului: trebuia mai întâi să plece din partea cea mai joasă și cea mai exterioară – de la „ambianța“ socială și organică – pentru a ne arăta un om înconjurat de mediul său, un om înrădăcinat, care nu stăpânește decât mediul căruia îi „aparține“ (este aici leitmotivul psihofiziologiei caracterului, ca și al psihologiei mediilor geografice, sociale, profesionale, culturale); dar trebuiau de asemeni multiplicați intermediarii psihologici între jos și sus, între exterior și interior, pentru a combate în toate felurile dualismul gata mereu să renască. Astfel sunt îndelung examinate mișcările primitive de emotivitate, care reprezintă „declanșarea* psihologică la rădăcina sa”, apoi modalitățile forței psihologice și toate „atitudinile primare luate la suprafața fluxului vital”, care exprimă „*receptivitatea vitală***, adică schița de răspuns a per-

---

* *Declanșare* (<< fr. *ebranlement*): concept dezvoltat de Mounier în *Tratat asupra caracterului,* concept pe care autorul îl explică pornind de la următoarea comparație: „Un corp fixat momentan într-o anumită stare de echilibru poate fi solicitat spre un nou echilibru fie printr-o spontaneitate internă (...), fie printr-o forță exterioară”. În sensul cel mai general, emotivitatea măsoară sensibilitatea la declanșarea unui psihism individual, indiferent dacă ceea ce produce această declanșare este interior sau exterior (N. tr.).

** *Receptivitate vitală* (<< fr. *accueil vital*), concept dezvoltat de Mounier în *Tratat asupra caracterului*, concept care se referă la „deschiderea”, „ospitalitatea”, „primirea”, „întâmpinarea“ pe care o face persoana în raport cu stimulii din mediu. El ajunge la acest concept atunci când încearcă să distingă viața pur organică și viața personală. „Receptivitatea“ reprezintă un „grup de atitudini primare, globale și primitive, care definesc maniera de a fi a unei persoane”. „Receptivitatea“ nu exprimă doar un „elan care ar urca din viață și s-ar transmite fără discontinuitate de la efervescența organică la activitățile propriu-zis umane”. Ea afirmă deja acea „față-în-față a persoanei cu natura”, fiind „un răspuns la provocări, marcat de dispozițiile noastre, dar pe care îl putem progresiv degaja de aceste dispoziții prin intervenția noastră“ (N. tr.).

soanei în fața provocărilor mediului, dar și conspiră cu forțele de declanșare (semnalez minunatele pagini consacrate cuplului generozitate-avariție, pp. 332-6, care au stilul propriu al distinsului nostru prieten: avem aici una din intuițiile sale majore care au ghidat atât studiile etico-economice despre bani și despre proprietate, cât și reflecțiile metafizice despre creație și dăruire). Abia acum, numai acum, este adusă în discuție *lupta pentru real*, nicidecum în sensul îngust al teoriei cunoașterii, ci potrivit cu întreaga amploare a confruntării noastre cu multiple medii ale comportamentului nostru, fără a excepta acest „real mai real decât realul" pe care numai imaginația îl poate sonda.

Trebuie să remarcăm în mod deosebit faptul că Mounier nu a accentuat momentul în care intervine voința în ansamblul ripostelor pe care le dăm provocărilor ambianței; voința nu este pentru el decât nerăbdarea obstacolului în vârful acțiunii noastre: „Voința nu este altceva decât chiar actul persoanei, considerate mai mult sub aspect ofensiv decât sub aspectul său creator" (p. 472). În totalitate, acest tratat este cât se poate de puțin voluntarist, prin aceasta fiind în concordanță cu ansamblul unei gândiri preocupate să alimenteze puterea de afirmare a eu-lui, pe dedesubt, dinspre partea impulsului vital, și pe deasupra, dinspre partea unui har creator – ca și – lateral – dinspre partea de unde se primesc provocările *celuilalt*. Este motivul pentru care cartea nici nu se încheie încă după această evaluare cu „strălucirea și decăderea voinței" (467-477), ci din nou își ia elan și continuă în două împrejurări: în fața ocaziei pe care i-o oferă „celălalt" și în fața aceleia pe care i-o pune la dispoziție spațiul cu toate lucrurile ce pot fi posedate. În acest fel, „prezența dramatică a celuilalt" și „averea" adaugă noi fațete acestei înțelegeri multidimensionale a caracterului.

Mai putem descoperi și altele, în ordinea valorificării, a inteligenței și a vieții religioase; dar ceea ce este remarcabil este faptul că, în acest tratat al omului total, perspectivele nu se adaugă una alteia, ci se implică într-o reciprocitate mereu reversibilă: astfel, „caracterul original" își face apariția o dată cu cea mai neînsemnată alegere a provocărilor inițiale pe care o face chiar ființa vie însăși, în timp ce, din contră, vocația trece

prin „căile și limitele" care desenează invincibila figură a caracterului.

În aceasta constă intima necesitate a unei asemenea lucrări complexe.

Se vede în același timp în ce sens este persoana caracter: caracterul este un alt nume dat persoanei, atunci când ea este confruntată cu științele omului dovedind că poate să adune la un loc și în același timp să transceadă toate dimensiunile cunoașterii antropologice.

4. Persoană și existență

A aduna la un loc și a transcende obiectul: iată sensul existenței pentru o critică a cunoașterii și pentru o ontologie; va fi deci de ajuns să scoatem la lumină această critică și această ontologie pentru a inaugura o confruntare cu filosofiile existenței.

Dar atunci înseamnă că personalismul transportă pe acest nou plan de referință tot ceea ce a dobândit anterior izbucnirii existențialismelor în Franța, în mod deosebit experiența sa a unei legături prealabile dintre gândire și acțiune.

În acest sens, *Introducere în existențialisme* are un interes deosebit pentru cercetarea doctrinară. Fiind de altfel o excelentă introducere istorică, această mică lucrare se străduiește să țină larg deschis, sub unghiul său cel mai mare, evantaiul existențialismelor și să-l împiedice să se închidă nelăsând să se mai vadă decât existențialismul lui Jean-Paul Sartre (p. 8). Atunci, într-o vastă tradiție existențialistă, își regăsește locul personalismul: „În termeni generali, această gândire s-ar putea caracteriza drept o reacție a filosofiei omului împotriva excesului filosofiei ideilor și al filosofiei lucrurilor" (p.8).

E interesant să-l vedem pe Emmanuel Mounier așa de preocupat de a opera o ruptură de civilizație, atașat în schimb dorinței de a sublinia continuitatea filosofică a tradiției pe care se sprijină. Nu e nici o surpriză aici: încă din 1932, Emmanuel Mounier subliniase că tocmai pe fondul unei permanențe a valorilor se profila „*Revoluția personalistă și comunitară*", că

această revoluție trebuia să dea o soluție istorică nouă unei cerințe antice. Mai mult, țelul de a arăta amploarea prezentă și coerența tradițională a existențialismelor nu este străin de preocupările majore ale mișcării de la *Esprit*: făcând apropierea dintre personalismul creștin și una din marile tradiții existențialiste, și arătând, pe de altă parte, o origine comună între toate relațiile existențialiste, un fel de a pune problemele și temele comune, Mounier continuă să lucreze la un ansamblu care să respecte un anumit pluralism filosofic, dar să și conserve o anumită intenție centrală unică.

Pentru a-și atinge acest scop, el folosește o metodă originală: în loc să scrie o serie de monografii consacrate diferitelor existențialisme care ar fi pretins fiecare o adevărată critică a surselor, a influențelor și filiațiilor, Mounier preferă să degajeze „câteva teme directoare" comune, în jurul cărora el modulează succesiv diferitele tradiții.

Dacă parcurgem aceste „teme conducătoare", două chestiuni ne apar cu claritate: mai întâi, personalismul nu se integrează filosofiilor existențialiste decât datorită unei fragmentări a filosofiei tradiționale și mai ales a filosofiei universitare: sfârșitul privilegiului teoriei cunoașterii este semnul cel mai vizibil al acestei fragmentări. Problematica cunoașterii s-ar putea exprima astfel: cum s-ar putea ca ceva anume să devină un obiect pentru un anumit subiect? Într-un stil idealist: ce anume dinspre partea subiectului face ca pentru acesta să fie posibilă apariția unui obiect? O problematică a cunoașterii se ocupă așadar să trateze despre om dar nereținând din acesta decât aspectul care face posibilă existența unei anumite ordini dinspre partea lucrurilor. Așadar, este vorba despre coerența unei lumi cunoscute și explicate; ea intră în preocupările unei teorii a cunoașterii, chiar și atunci când ne referim doar la subiect și la posibilitățile sale de subiect. Filosofiile existenței se preocupă toate să-l replaseze pe cunoscător în existent, să replaseze subiectul în om. A omite cadrul „existent" înseamnă a comite „păcatul originar filosofic" (p. 19). Această reintegrare a problematicii clasice a faptului de a cunoaște în cadrul unei problematici mai vaste aduce în prim plan problema condiției umane în ansamblul său;

are prioritate o anumită viziune *dramatică* în care libertatea și corpul, moartea și vina, pasiunea și obiectul, istoria și viața privată sunt provocările principale ale reflecției. La această reînnoire, personalismul se simte cu atât mai puțin străin cu cât a contribuit mai mult la aceasta. De aceea „temele conducătoare" din *Introducere în existențialisme* sunt rude apropiate cu temele din *Tratat asupra caracterului* și din *Personalismul*. „Trezirea personalistă", după expresia din 1936, sună ca și „trezirea filosofică" a existențialismului (p. 15 și 154-5).

Dar – și aceasta este cea de-a doua remarcă – în ciuda acestei înrudiri, câteva diferențe subzistă în *intenția inițială*; chiar atunci când existențialismele subordonează o problematică de cunoaștere unei exegeze a condiției umane, ele păstrează o turnură speculativă, teoretică, care continuă să le înrudească cu tradiția filosofiilor clasice. Critica „sistemului" și a „obiectivității" atestă permanența problemei raporturilor între cel care cunoaște și lume. Existențialismul este deci, pentru o primă dată, o filosofie clasică: prin reflecția sa asupra limitelor lui „a cunoaște" revelate prin situația ființei omenești existente; de aici, importanța discuțiilor sale despre universal și particular, esență și existență, concept și „existențiali", mister și problemă; de aceea problema importantă rămâne cea a adevărului – chiar atunci când se vorbește despre adevăr al existentului, de adevăr subiectiv; sau, altfel spus, problema rămâne cea a rațiunii (Karl Jaspers spune că *philosophia perennis* este în întregime un imn închinat rațiunii) – chiar atunci când este opusă *in extremis* „rațiunea înglobantului", înțelegerii anonime și analizatoare. Filosofia existențialistă dorește o nouă intrare în posesia obiectivității, elaborarea unei noi inteligibilități și – ea îndrăznește chiar să rostească uneori cuvântul – o nouă „logică filosofică".

Mi se pare atunci că prin caracterul activ, prospectiv al personalismului continuă distincția față de caracterul critic al existențialismului; gustul de a promova o acțiune domină până la urmă pe acela de a elucida semnificații.

Și mai radical, existențialismul este – a doua oară – înrudit cu filosofia clasică prin căutarea unei noi ontologii, singura care îl ferește de sporovăială și de patetismul fals. Întrebarea sa

fundamentală este următoarea: ce înseamnă a fi pentru mine, a fi pentru celălalt, a fi pentru lume, ce este ființa oricărui existent, ființa în general? Despre această ultimă întrebare, Heidegger ne amintește că ea nu este epuizată, ci numai pregătită prin exegeza condiției umane; deja la ea mă gândesc atunci când elucidez statutul omului drept contingent, existent aici, existent ca atare: chiar și ideea de neant este tot în registrul ontologic, ca și „monograma specifică“ după Jaspers, și „misterul“ după Gabriel Marcel.

Întâlnirea lui Emmanuel Mounier cu ontologia existențialistă mi se pare a fi următoarea: intenția educativă a operei sale debordează o problematică propriu-zis filosofică – o critică și o ontologie – dar, după expresia propusă mai sus, ea are valoare de matrice filosofică; ea este capabilă de o filosofie. Cum?

Intenția care o animă importă în filosofie un tact sau, mai bine spus, un discernământ, atunci când ea se proiectează pe planul unei critici și al unei ontologii.

Trebuie să vedem la lucru acest discernământ nu numai în *Introducerea în existențialisme*, ci și în *Tratat asupra caracterului* și în *Personalism*. Căci el orientează spre o corectă folosință a „dramaticii existențialiste”, a temelor angoasei, iraționalismului, experienței și prezenței neantului în ființă.

1° Mai întâi, mai mult decât oricare altul dintre existențialiști, Mounier accentuează legătura și tensiunea dintre persoană și natură sau, după cum spune el adesea, materie. Rămânând fidel primelor sale analize despre cuplul persoană-individ, el continuă să figureze printr-un cuplu de noțiuni două direcții mai degrabă decât două planuri: o direcție de emergență sau de transcendență și o direcție de imergență sau de incorporare, și continuă totodată reperarea acestei duble mișcări în atitudini de civilizație. Și totuși, după mai bine de cincisprezece ani, perspectiva ontologică a devenit mai importantă: personalismul „precizează structuri“ (*Personalismul*, p. 6) și cercetează sub numele persoanei „modul propriu-zis uman de existență“ (*ibid*, p. 9). Termenul de natură de materie este de acum mai cuprinzător decât acela de individ și sugerează o dialectică mai vastă pe care, într-o notă publicată în *Esprit*, Mounier o nu-

mea antropocosmică[27]: optimismul tragic din *Mica Spaimă...* se include și el aici (p. 30-2) ca și toate reflecțiile asupra unei unități de destin și de vocație a umanității (p. 47-50 și 101).

2° Tema „celuilalt" care ocupă un loc așa de extins în toate existențialismele întâlnește un ecou asemănător în personalism: dar sentimentul prealabil al legăturii dintre elementul personal și cel comunitar operează aici și ca un detector critic în labirintul analizelor existențialiste. Nu întâmplător originalitatea persoanei se exprimă mai întâi în comuniune și nu în solitudine (*Personalismul*, pp. 35 și urm.). Ceea ce contează este astfel regăsirea implicațiilor ontologice ale „actelor originale" prin care *eu însumi* se deschide către *altul*, trecând de la preocuparea de sine la disponibilitate, de la avariție la dăruire.

Dar, în momentul în care Emmanuel Mounier este așa de aproape de Gabriel Marcel, el se întoarce încă o dată împotriva oricărui „anticolectivism spiritual" și caută în aparatele tehnice și abstracte ale socialului releul fundamental al comunitarului. Observ chiar că ultima carte a lui Mounier este mult mai preocupată de „rațional" decât oricare alta: „Dacă gândirea nu devine comunicabilă, deci impersonală sub un anumit aspect, ea nu mai este gândire, ci delir. Știința și rațiunea obiective sunt suporturile indispensabile ale intersubiectivității. La fel dreptul este un mediator necesar" (p. 46). Cartea accentuează în același spirit ideea unei unități spațio-temporale a genului uman, înțeleasă cel puțin ca „mișcare spre unificarea universului personal".

Aceasta explică rezistența lui Mounier la analizele sartriene: acelea ale privirii, de exemplu; privirea celuilalt nu mă încremenește în obiect decât în măsura propriei mele indisponibilități; crispat asupra mea însumi, resimt demersurile celuilalt ca împietând asupra mea, dar atunci „îl sesizez pe celălalt ca obiect într-un proiect prealabil de indisponibilitate, și nu în libertatea mea de subiect și, în aceeași dispoziție, mă limitez eu la a-l primi ca invadator" (*Introducere în existențialisme*, p. 103).

3° Începând de aici, cu multă sobrietate și ca o „pulsație complementară" a vieții personale introduce Mounier temele reculegerii, ale secretului, ale singularității, ale rupturii. Critica

anterioară a vieţii particulare, a lumii banului şi averii, este încă aici în filigran şi lasă să apară aceste categorii esenţiale ca mutilate şi pervertite prin izolare: „temele existenţialiste“ „ignoră dispoziţiile de relaxare, receptivitate, dăruire, care sunt de asemeni constitutive ale fiinţei sale”.

De aceea *Personalismul* nu accentuează mai mult tema libertăţii decât fundamenta *Tratatul asupra caracterului* monopolul voinţei: a reaşeza libertatea în „structura totală a persoanei“ (p. 72) este nu numai a o alătura condiţiilor ei – *libertate în anumite condiţii* spune un capitol, în amintirea culegerii scrise în timpul războiului – dar de asemeni a recunoaşte valorile care fac din ea „eminenta demnitate“ (p. 83, urm.): „Libertatea mea nu este doar gata să ţâşnească, ea este ordonată sau, mai bine spus, chemată“ (p. 79); libertatea mea este aceea a unei persoane „situate”, dar şi „valorizate”. Mounier este aici aproape de Scheler, de Buber, de Hartmann, de Gabriel Marcel – dar, după stilul său propriu: critica burghezului şi a fericirii şi „asceza comunitară“ propusă înainte de război continuă să formeze substanţa concretă a acestei filosofii a valorilor.

4° În sfârşit, pentru Mounier, libertatea „nu este existenţa persoanei, ci modul în care persoana este tot ceea ce este şi este astfel mai deplin decât din necesitate“ (p. 82); persoana nu este fiinţa; „ea este mişcarea de a fi către fiinţă şi nu este consistentă decât în fiinţa pe care o vizează“ (p. 85). Valorile sunt exact semnificaţiile de acţiune care jalonează această mişcare spre fiinţă.

Aici este principala linie de ruptură cu Sartre.

Şi nu numai. Mounier îi face un reproş de metodă de a fi admis drept exemplare şi canonice, ca singură exegeză a condiţiei umane, experienţele autentice ale „nesperanţei“ pe care le-a adunat sistematic. „Această furie împotriva fiinţei n-ar traduce ea oare decât resentimentul de a fi ratat ceea ce Gabriel Marcel numeşte legătura nupţială a omului cu viaţa?“ (*Introducere în existenţialisme*, p. 60). Dar în spatele acestui dezacord de metodă este o adevărată opoziţie metafizică: „Absurdismul filosofic comportă un soi de şantaj liric. După felul în care con-

duce uneori dezbaterea, pare că nu se poate căuta rațiune sau ființă în lume decât printr-un fel de lașitate sau infantilism filosofic, că o poziție n-ar putea fi apărată decât din momentul în care nu se mai poate susține. Să curmăm din scurt aceste intimidări. Nu există mai mult curaj dacă negăm totul decât dacă negăm mai puțin" (*ibid.*, p. 62). Regăsim aici notațiile din *Înfruntarea creștină*: discernământul este membrana subțire care separă tragicul de disperare. În fond, pentru Mounier, existențialismul sartrian s-ar numi mai bine inexistențial, în lipsa faptului de a fi recunoscut și salutat generozitatea, supraabundența care atestă în inima persoanei că existența sa îi este dată, în mod paradoxal, în intimitatea voinței sale. Acest dar al ființei face posibil un adevăr *pentru* ceea ce există, o comunicare *între* cele existente și chiar o natură a celui existent care să fie stilul permanent al invențiilor sale și al revoluțiilor sale.

Dacă ar trebui să rezumăm punctele de întâlnire și de divergență incipiente pe care le semnalează cele două cuvinte, *persoană* și *existență,* s-ar putea spune două lucruri:

Persoana și existența se referă mai întâi la două ordine de preocupări care nu se suprapun chiar cu exactitate: pe de o parte, o preocupare etico-politică, o intenție „pedagogică" în legătură cu o criză de civilizație; pe de altă parte, o reflecție critică și ontologică în tensiune cu o „tradiție" filosofică clasică.

Pe de altă parte, persoana este un mod de a desemna una din interpretările existenței, o dată ce ne-am plasat pe planul propriu-zis critic și ontologic al filosofiilor existenței; cuvântul subliniază atunci anumite aspecte ale existenței pe care intenția pedagogică a personalismului le ține drept implicite: sunt cele pe care le-am subliniat acum o clipă, cele referitoare la condițiile materiale de realizare a existenței umane, la drumul comunitar al acestei realizări, la orientarea sa de către valori, la fundamentarea sa în ființă, care îi este mai interioară ei însăși.

Ne-am văzut ajunși să subordonăm toate punctele de vedere noi despre persoană celui mai vechi: o cercetare etică concretă acționând direct asupra „Revoluției secolului al XX-lea". Confruntarea instituită de *Tratatul asupra caracterului* cu științele obiective ale omului indică o altă direcție de investigare care nu

poate fi abordată în problematica existențialistă. Astfel, persoană și individ, persoană și caracter, persoană și existență sunt expresii care semnalează sectoare diferite de cercetare.

Emmanuel Mounier a avut ca nimeni altul din cei pe care a știut să-i adune, sensul pluridimensional al temei persoanei. Dar mi se pare că ceea ce ne-a legat de el este ceva mai secret decât o temă cu multiple fațete – acordul rar între două tonalități de gândire și de viață: cea pe care o numea el însuși *forță*, urmându-i pe vechii moraliști creștini, sau, altfel spus: virtutea *înfruntării*, pe de o parte, și, pe de alta, *generozitatea* sau *abundența* inimii, care corectează crisparea forței ca virtute prin ceva izbăvit și plin de har; este vorba de acest subtil aliaj al unei frumoase virtuți „etice“ cu o frumoasă virtute „poetică“, care face din Emmanuel Mounier un om deopotrivă ireductibil și care se oferă.

II. VORBIRE ȘI PRAXIS

Adevăr și minciună

Am vrea să putem începe a medita asupra adevărului printr-o laudă înălțată unității: adevărul nu se dezice, minciuna e puzderie; adevărul îi unește pe oameni, minciuna îi împrăștie și îi înfruntă. Și totuși nu e posibil să începem așa: *Unu* este o recompensă prea îndepărtată; va fi consacrată diferențierii noțiunii noastre de adevăr. Aș vrea să arăt că acest efort de a multiplica planurile sau *ordinele* de adevăr nu este un simplu exercițiu școlar, ci corespunde unei mișcări istorice de fragmentare; Renașterea a fost prin excelență momentul de conștientizare a caracterului pluri-dimensional al adevărului; tocmai prin acest proces istoric problema adevărului ține de însăși mișcarea civilizației noastre și se pretează unei sociologii a cunoașterii.

Dar acestui proces de diferențiere îi ripostează un proces invers de unificare, de *totalizare*, căruia îi vom consacra cea de-a doua parte a prezentului studiu. Interpretarea acestui proces va fi cheia întregii expuneri: mă voi strădui să arăt că unificarea adevărului este deopotrivă visul rațiunii precum și o primă violentare, o greșeală; atingem astfel un punct de ambiguitate, un punct de strălucire și de vinovăție; tocmai în acest punct minciuna atinge cel mai de aproape esența adevărului. Vom porni direct spre aspectul problemei care privește interpretarea civilizației noastre. Istoricește, tentația de a unifica violent adevărul poate veni și a venit dinspre doi poli: polul clerical și cel politic; mai exact, dinspre două *puteri*, puterea spirituală și puterea temporală. Aș dori să arăt că sinteza clericală a adevărului este vinovăția autorității speciale de care se leagă pentru credincios adevărul revelat, după cum, sinteza politică a adevărului este vinovăția care pervertește funcția dominantă în mod firesc și autentic a politicii în existența noastră istorică. Voi ajunge deci să arăt pe scurt ce fel de autoritate poate exercita asupra celorlalte planuri de adevăr adevărul teo-

logic, în ce sens „eshatologic“ şi nu „sistematic“ poate el unifica toate ordinele adevărului în ochii celui credincios. De asemeni, va trebui să elucidez limitele unei filosofii a istoriei în pretenţia ei de a unifica multiplele planuri de adevăr într-un unic „sens”, într-o unică dialectică a adevărului.

Punctele nodale ale analizei mele vor fi aşadar: pluralizarea ordinelor de adevăr în istoria noastră culturală – caracterul ambiguu al voinţei noastre de unitate – ca sarcină a raţiunii şi totodată ca violenţă – natura „eshatologică“ a sintezei teologice – caracterul numai „probabil“ al oricărei sinteze prin filosofia istoriei.

Deja se bănuieşte poate că spiritul de minciună este inextricabil amestecat în cercetarea pe care o facem asupra adevărului şi nu poate fi desprins din aceasta, asemeni cămăşii lui Nesus, care s-a lipit arzând de statura umană.

Diferenţierea ordinelor de adevăr

La prima vedere, nimic mai simplu decât noţiunea de adevăr: tradiţia îl defineşte drept un *acord*, un acord situat la nivelul puterii noastre de judecată (de a afirma şi de a nega), un acord al discursului nostru în raport cu realitatea şi, secundar, un acord dintre noi înşine, un acord între spirite. Să reţinem înfăţişarea comportamentului de adevăr: este un mod de a ne dispune „conform cu...”, „astfel încât...”.

Dar, la o primă examinare, această distincţie apare ca fiind pur formală, ca şi termenul însuşi de „realitate”, care îi serveşte drept referinţă. Există un caz-limită în care sensul este cu atât mai clar cu cât este mai anodin, este acela în care conformitatea gândirii noastre nu este decât o simplă repetiţie a unei ordini deja structurate, în care spusa noastră nu descoperă nimic, nu inovează nimic, nu intră în polemică împotriva nici unei contestări: plouă, peretele este alb; e adevărat, toată lumea o ştie. Îndată ce ieşim din aceste adevăruri obişnuite şi comode, este vizibil că gestul de *a se dispune conform cu..., aşa cum este el, lucrul acela* este solidar cu o întreagă lucrare care constă exact în elaborarea faptului ca fapt, în structurarea realului.

Să ne ducem acum imediat la nivelul științei experimentale; iată activitatea de adevăr cea mai cunoscută și totuși cea mai dificilă și cea mai tardivă.

Felul ei de a structura realitatea instituie un tip de adevăr fundamental solidar cu stilul său metodologic. A trebuit mai întâi ca matematica, care întoarce spatele realității vizibile, să fi atins o anumită maturitate, apoi ca spiritul să fi declarat că doar aspectul matematizabil al realului ar fi „obiectiv" și că însușirile percepute n-ar fi decât „subiective". Această hotărâre a spiritului are o istorie (pe care Koyré a scris-o): ea datează cu exactitate de la Galilei. Tocmai acest eveniment cultural, și anume nașterea științei experimentale, a precipitat fragmentarea sintezei filosofico-teologice a adevărului sau cel puțin a făcut vizibilă această fragmentare; căci, așa cum vom vedea, asemenea sinteză nu a existat vreodată decât ca intenție sau ca pretenție.

Să spunem oare acum că acest plan de adevăr ar putea deveni unicul plan de referință al adevărului și că ar fi posibil să profesăm un fel de monism al adevărului științific? Caracterul elaborat al noțiunii de „fapt" științific ne anunță deja că munca prin care ceva devine adevărat – munca de verificare – cu care se identifică adevărul experimental este solidară cu metoda care reglează această muncă și cu hotărârea pe care o ia spiritul pentru a defini ceea ce este obiectiv prin ceea ce este matematizabil. Nu există teorii realizate până la instrumentele care trebuie să fie, așa cum a arătat Duhem, detectori de fapte științifice și de contrageri materializate ale întregii științe anterioare. Adevărul apare deci solidar cu procesul de verificare, adică cu posibilitățile instrumentale, cu metodologia particulară a unei științe date (care determină un fapt chimic, fizic, biologic, psihologic etc.) și ale metodei experimentale în general.

De aceea adevărul experimental lasă în afara lui alte planuri de adevăr; se poate arăta pe scurt cum le implică el într-un fel de „cerc".

Mai întâi, adevărul experimental presupune chiar ceea ce el exclude: și anume puterea de convingere care emană din această lume percepută de o comunitate omenească. Sunete, culori, forme concrete, care constituie mediul înconjurător al

vieții noastre (*Lebenswelt*-ul nostru), sunt declarate ca fiind subiective: și totuși, dacă ne aflăm pe lume, este pentru că există cele percepute. Ceea ce este adevărat și pentru savant, nu numai în viața sa extra-științifică – și pentru el răsare soarele, pâinea şi vinul îi sunt semnalizate prin gustul și prin consistența lor etc. –, dar chiar și în viața lui ştiinţifică: căci obiectele ştiinţifice pe care le elaborează sunt determinații ale lumii pe care el o percepe; în orizontul acestei „lumi" chiar, însăși cercetarea lui este intralumească; mai mult, în această lume percepută sunt situate obiectele culturale pe care le constituie chiar laboratorul însuși, firele care se întretaie în lunetă, oscilația acului indicator, parcursul particulei prin camera lui Wilson.

Resorbirea în experimental a celor percepute e o mişcare care nu poate fi gândită până la capăt, pentru că ceea ce e perceput continuă a fi reperul existențial al obiectivității științifice. Asistăm pentru prima oară la dedublarea adevărului între obiectivitate și existență percepută; această dedublare apare îndată ca o înveșmântare reciprocă, ca un „cerc". Acesta este un lucru important pentru interpretarea noastră ulterioară despre unitatea adevărului; nu se poate reduce acest „cerc" la o „ierarhie", idee mai satisfăcătoare pentru spiritul nostru de sinteză.

Am început cu acest exemplu, pentru că este cel care iese cel mai bine în evidență; dar iată ce vine cel mai aproape de preocupările noastre etice şi culturale.

Am afirmat că apariția științei experimentale a marcat un eveniment al istoriei noastre culturale ca și literatura, teologia, politica; am numit laboratorul şi instrumentele sale ca fiind nişte obiecte culturale, ca și casele, cărțile, teatrele, limbajele, riturile. Toate aceste obiecte culturale sunt nu doar înrădăcinate în prezența atât de convingătoare a acestei lumi percepute, dar ele sunt și opera unei activități culturale, a unei vieți de cultură, din care face parte și știința considerată în mod subiectiv drept muncă omenească.

Numai că știința procedează de asemeni la reducerea obiectelor de cultură, în același timp cu a obiectelor percepute. Ba mai mult, ea reduce la aceeași măsură de obiectivitate pe omul purtător al acestei culturi; biologia, psihologia – sunt de-

partamente ale științei naturale, în care omul nu are, ca obiect pentru știință, nici un privilegiu special. Și totuși, această știință, care resoarbe omul ca pe un obiect, presupune o activitate științifică și un om-subiect, purtător și autor al acestor activități; chiar reducerea omului la statutul de obiect nu este posibilă decât în interiorul unei vieți de cultură care îl învăluie în praxis-ul său total. Știința nu este întotdeauna decât un „praxis" între altele, un „praxis teoretic" cum spune Husserl, constituit prin hotărârea de a suspenda orice procupare afectivă, utilitară, politică, estetică, religioasă, și prin hotărârea de a nu considera adevărat decât ceea ce va răspunde criteriului metodei științifice în general și metodologiei specifice a cutărei sau cutărei discipline.

Vom întâlni astfel un „cerc" nou: acela al omului ca obiect pentru știință și al omului ca subiect pentru cultură. În aceeași clipă se ivește un nou plan de adevăr, cel care se referă la coerența praxis-ului total al omului, la ordinea pe care o pune el în planul acțiunii: este acesta chiar planul unei etici, în sensul cel mai general al cuvântului.

Va trebui să revenim îndată asupra noțiunii dificile de adevăr etic; să ne mulțumim pentru moment de a fi făcut să apară ordinele de adevăr, unul dintr-altul, printr-un dublu proces de excludere și de înveșmântare reciprocă. Am schițat astfel o dialectică oarecum triangulară între a percepe, a ști și a acționa. Ceea ce este perceput, cu întregul său orizont al lumii, învăluie într-un anumit sens, în calitatea sa de cel mai vast teatru al existenței noastre, și cunoașterea și acțiunea; laboratoarele – aplicațiile științei – pentru muncă, pentru bunăstare, pentru război – dau o prezență percepută științei, care, în acest fel, se amestecă în viața și în moartea noastră.

Și totuși, cunoașterea științifică învelește la rândul său totul, căci știința este într-adevăr știința celor percepute și știința oricărei vieți biologice, psihologice și sociale. În acest sens, noi am fost atât de impregnați de un minimum de știință, încât noi „aproape" percepem obiectele savantului, dimensiunile imense ale cerului, vibrațiile sunetului și ale luminii, hormonii vecinului nostru.

Dar tot aşa de bine se poate spune că acţiunea învăluie totul, de vreme ce a şti şi chiar a percepe sunt o operă de cultură.

La drept vorbind, această dialectică în trei termeni este încă destul de nerafinată; fiecare atitudine se „dialectizează“ oarecum pentru ea însăşi şi nu numai prin suscitarea altor atitudini pe care ea le exclude şi le pretinde. Spunând că fiecare termen al acestei triade se „dialectizează“ în plan interior, vreau să arăt că fiecare este prelucrat printr-un proces dublu şi invers, de o tendinţă de a se *dogmatiza* şi de o tendinţă spre a se problematiza. Avem aici o manieră mai subtilă de a lăsa adevărul să vibreze.

Să examinăm atitudinea ştiinţifică care ne-a servit drept prim punct de reper, drept primă referinţă la adevăr. Am admis că aceasta ne propune un stil unic şi simplu de conduită în faţa realului: stilul experimental. Nimic din toate acestea nu e adevărat. Acest stil experimental este în multe privinţe contrapartida, sensul contrar al unui stil matematic, inaugurat prin negarea realului. Dar opera ştiinţifică se propune omului deopotrivă ca ambiţie a Ştiinţei şi ca meserie a ştiinţelor. Neîntrerupt, în cursul istoriei, opera ştiinţifică suscită o muncă de acumulare, de sistematizare (uneori discipline născute separat, tehnici disparate, se topesc împreună într-o metodologie care le înglobează); neîntrerupt această operă se scindează în discipline, specialităţi, metodologii diferite. Arborele ramificat al ştiinţei rămâne presupoziţia noastră, dar orice înlănţuire dogmatică a ştiinţelor este răsturnată de hiatusuri, de încălcări şi uzurpări ale domeniului fiecăruia, ceea ce face problematică însăşi ideea unui sistem al ştiinţelor.

Şi nu e încă totul. Dacă ştiinţa are o situaţie unică într-un eventual edificiu al adevărului, este pentru că, în ochii noştri, ea este piatra de încercare şi modelul adevărului. Orice adevăr, credem noi, ar trebui să fie dacă nu *din* ştiinţă, cel puţin *precum* ştiinţa. Acest model de adevăr, ştiinţa l-a urmat cu excelenţă atâta timp cât idealul acelui *Epistêmê*, apărut din geometria greacă, ne-a apărut el însuşi fără opacitate, ca un răspuns care satisface, care saturează în totalitate întrebarea care i-a dat naştere. Era galileană, care este pe cale să se încheie, se bazează

pe o totală încredere în caracterul exemplar al cunoașterii matematice venite de la marii Alexandrini; pe acest fond de claritate a fost inaugurată și urmată, cu succesul care se cunoaște, explorarea de tip mecanicist a întregului imperiu al vizibilului.

Astfel, unei ordini matematice sigure, la cealaltă extremitate, îi răspundea o lume experimentală susceptibilă de a fi matematizată. Cu cât actul științific părea exemplar pentru orice altă activitate (pentru etică, drept, economie), cu atât mai puțin părea problematic. Și iată că la cele două extremități opacitatea reapare: întorcându-se la criza primă de la originile ei, matematica descoperă acte, decizii, demersuri, acolo unde Platon vedea ființe matematice – desigur nu absolute *în toate privințele* pentru că el discernea deja în numere și figurile „ființelor prin poziție”, ființe de mai mică demnitate decât ființele atinse de dialectica filosofică –; cel puțin aceste ființe matematice aveau puterea de a lega gândirea și de a se impune unui *a vedea*.

Nu vom spune niciodată destul cât de mult a fost sensibilitatea noastră la adevăr instruită, educată și, pentru a spune totul, satisfăcută, de ideea că adevărul este un spectacol pentru înțelegerea noastră – spectacol pe care ordinea celestă îl desfășoară între altele și în fața ochilor noștri carnali, ca frumusețe ordonată în care se încarnează ordinea matematică. Dacă adevărul etic avea oarecare demnitate pentru un Kant, el era ca și replica practică a acestei ordini care „obligă“ gândirea: cerul înstelat deasupra noastră și legea morală în inimile noastre...

Acestei crize a fundamentelor îi răspunde, la celălalt capăt al explorării lumii noastre, descoperirea unei energii care, nici ea, nu este un spectacol precum ordinea celestă pe care o contemplau Anticii, ci e ceva precum sancțiunea unui demers uman: energia nucleară pe care omul e responsabil de a o fi eliberat, cu toate șansele și toate pericolele pe care ea le comportă, și ca simetricul acelui act prin care omul inaugurează matematicile. Iar cele două acte se întreabă reciproc. Dintr-o dată tot comportamentul situat dincoace de axiomatica matematică nelămurită, și dincoace de peripețiile nucleare ale fizicii, tot acest comportament științific lansat de geometria grecilor și

de fizica matematică a lui Galilei, pare deodată drept un comportament liniștitor, demn de încredere, clar, dogmatic în raport cu luminarea extremităților matematicului și a extremităților fizicului – în raport cu această mare problematizare a științelor care se operează sub ochii noștri.

Noi suntem aceștia care nu am terminat de tras consecințele din acea *Epistêmê* greacă și care am pus în discuție bazele acestei *Epistêmê*. Pe de o parte totul ne cheamă la a dogmatiza ca niște oameni de știință și la a strivi cu dispreț orice demers care nu a traversat clarificarea cantitativă a unei discipline științifice: nu suntem noi oare în pragul unei stăpâniri exaltante a fenomenelor vieții? suntem noi măcar aproape de a întrezări ce va fi o știință adevărată a psihismului superior? Mai mult: în afară de aceste reînvieri ale științei dincolo de ciclul experienței matematico-mecaniste, o nouă fază de teoretizare s-a deschis, nu numai prin proliferarea disciplinelor matematice, dar prin asocierea lor cu noua logică simbolică, pe de o parte, și cu teoria fizică pe de altă parte. Pe scurt, o rațiune științifică de o altă amploare decât aceea pe care au cunoscut-o Descartes și Kant prinde formă sub ochii noștri[29].

Așa este: toate acestea invită inteligența științifică să dogmatizeze și să nesocotească acest „cerc“ în care ea este totuși inclusă și unde ea se confruntă deopotrivă cu conștiința perceptivă a ființei-noastre-în-lume și cu conștiința etică a responsabilității noastre: cu adevărul existențial și cu adevărul etic.

Dar tocmai munca de *problematizare* care se operează în sens invers tendințelor dogmatizante ale inteligenței științifice, replasează actul științific în contextul său de existență și de răspundere.

Iată că decizii teoretice se află la începutul matematicii, iar decizii practice, chiar politice și militare, sunt provocate de energia nucleară. Asimilarea de către umanitate a unei astfel de descoperiri pune probleme nu de obiectivitate, de cunoaștere, ci de gestionare a problemelor omenirii. Problema militară, industrială și economică a energiei atomice nu se pune la scara la care teoria atomică este adevărată, ci la scara la care noi existăm; ea se pune în lumea aceasta, așa cum ne apare ea; ea

se pune nu în universul așa cum îl reprezintă fizicianul, ci în lumea percepției în care ne-am *născut*, în care trăim și murim. În această lume a percepției, instrumentele noastre, mașinile noastre au o semnificație etică și pun în joc responsabilitățile noastre. Prin aceasta suntem readuși la „cercul" nostru. Extensiunea adevărului științific înglobează omul ca pe un „canton" de obiecte, dar responsabilitățile pe care le pune în joc acest adevăr științific dovedesc că actul științific este înglobat în ansamblul actelor omului responsabil, în figura globală a praxis-ului uman.

S-ar putea spune tot pe atât despre cucerirea vieții prin știință și despre eventuala cucerire a psihismului superior și a socialității umane prin discipline științifice riguroase. Mai mult decât orice progres științific, această cucerire îl reașază pe om în rând și îl resoarbe în lucruri; dar pe de altă parte, mai mult decât orice progres științific, ea cuprinde o *întrebare etică virtuală*: ce vom face noi cu o asemenea putere asupra vieții și asupra omului?

Faptul că am putea să ne temem pentru om, să întrezărim pericolele pentru om, *pentru că* știința omului ar începe și ar înainta, chiar acest fapt în sine dovedește forța cu care se conțin reciproc cunoașterea și etica. Aceste temeri pentru om – care degenerează la atâția dintre contemporanii noștri în frică și disperare – sunt salutare în măsura în care ele dovedesc că adevărul etic este riposta omului la progresul cunoașterii sale, că adevărul etic este, pentru a spune până la capăt, chiar vigilența acestui om, în centrul lumii sale percepute, printre ceilalți oameni.

Modul acesta în care adevărul științific se „dialectizează" în el însuși și se pretează în acest fel la „cercul" între a percepe, a ști, a acționa, îl găsim în inima adevărului etic.

Nimic nu este mai potrivit pentru a fi dogmatizat decât conștiința etică; nimic mai vulnerabil de asemeni în fața problematizării. Pe de o parte, ceea ce face coerența unei conduite etice personale, ca de altfel și stabilitatea unei tradiții comune, este de a nu-o lua mereu de la capăt cu evaluarea principalelor opțiuni, de a nu repune în discuție valorile fundamentale, ci de

a le conserva drept convingeri deja dobândite și de a se bizui pe ele, astfel încât să se poată lansa ușor și fără scrupule spre noi situații. Așa se consolidează o ordine de valori care permite, în luarea deciziilor, să se tranșeze repede, iar hotărârile cotidiene să se elibereze de prea multe eventuale ezitări.

Acest fel de sedimentări ale alegerilor noastre face ca pentru noi să existe o „lume" etică, o concepție a fericirii și a onoarei care este referința noastră morală proprie și, mai mult încă, tezaurul marilor civilizații. O întreagă istorie individuală și colectivă se găsește astfel, contractată, într-o anumită ordine stabilă. Putem să ne *sprijinim* în aceasta; așa se constituie pentru noi unul din cele două aspecte ale adevărului etic: o conduită adevărată este într-un anumit sens aceea care se conformează la..., care se pregătește *în funcție de* această ordine morală care nu se mai pune în discuție.

Dar este de ajuns să se pună o singură dată la îndoială o prejudecată veche, un obicei, o convingere, pentru ca imediat totul să se clatine și să se dovedească precaritatea „lumii etice", pentru ca o nesfârșită interogație să atace ramurile de bază pe care se susține acțiunea noastră și să simțim că ne cuprinde amețeala condiției noastre etice. Există oare o putere care ne obligă, există un centru de autoritate care rezistă fanteziei noastre și nu dă curs tentației la actul gratuit? Această întrebare este cealaltă față a ideii de adevăr etic: căci în această îndoială, în această întrebare care zguduie ordinea existentă, noi căutăm obligația autentică, ne pregătim tot după exigența mai autentică, mai originală, capabilă să ne comande și să ne atragă. Bănuim că adevărul moral trebuie să fie ceva precum această tensiune între o ascultare mută a unui ordin gata făcut, mereu la îndemână, și această ascultare interogativă și, dacă pot spune astfel, dubitativă, la adresa valorii esențiale care scapă mereu mai departe decât orice cutumă deja consolidată.

Se va fi regăsit poate acest ritm de dogmatizare și de problematizare a adevărului etic la începutul tuturor paradoxelor vieții morale: nu recunosc o valoare decât servind-o; o valoare nu este autentică – justiție, veracitate etc. – decât în dialectica sa în raport cu o alta; universalul este istoric etc.

Nu este locul aici de a face teoria adevărului moral; după ce am situat în mare, unele în raport cu altele, trei mari ordine ale adevărului, trebuia oarecum să animăm interior – sau după cum am spus: „să dialectizăm“ – pe fiecare din aceste ordine, pentru a presimţi nu numai că adevărul înseamnă că există ordine de adevăr, dar, în plus, că fiecare ordin de adevăr este strunjit printr-o dublă mişcare de dogmatizare şi de problematizare.

Astfel, cunoaşterea noastră modernă nu încetează să se pluralizeze.

Ce se va întâmpla dacă vom reintroduce, în această schemă triangulară, multitudinea celorlalte dimensiuni în care o conduită de „conformitate“ – adică o conduită de adevăr – poate interveni?

Arta ea însăşi comportă adevăr.

Adevăr de respect şi adevăr de îndoială.

Nu există arhitectură fără respectarea exigenţelor materialului: arta pietrei să nu ajungă să facă imitaţie de lemn, arta cimentului armat să nu repete arta pietrei; nişte coloane să nu dea impresia că susţin o boltă. Chiar şi imaginarul are adevărul său pe care romancierul îl cunoaşte bine, ca şi cititorul; un personaj este adevărat atunci când coerenţa sa internă, când prezenţa sa completă în imaginaţie comandă creatorului său şi îl convinge pe cititor.

Dar acest adevăr de supunere este şi adevăr de punere în discuţie. Este artist adevărat cel care nu cunoaşte decât motivaţia proprie artei sale şi care nu cedează la imperative exterioare artei sale: a fi pe placul tiranului, a ilustra Revoluţia. Chiar atunci când zugrăveşte societatea timpului său, chiar şi când profetizează vremuri noi, artistul este adevărat dacă nu copiază o analiză sociologică *deja* făcută şi o revendicare care şi-a găsit *deja* o expresie non-estetică. Din contră, el va fi cel care va crea ceva nou, socialmente şi politiceşte valabil, dacă e fidel puterii de analiză venite din autenticitatea sensibilităţii sale, ca şi din maturitatea mijloacelor de expresie moştenite. Va trebui să revenim la aceasta cu referire la „sinteza politică a adevărului”: arta adevărată, conformă cu motivaţia ei proprie, este angajată chiar dacă nu a dorit acest lucru, chiar dacă a ac-

ceptat să nu cunoască ea însăşi principiul integrării sale într-o civilizaţie totală.

Orice s-ar întâmpla cu această situaţie politică a adevărului estetic, acesta introduce în viaţa noastră de cultură o linie nouă de comunicare şi de strălucire. O existenţă pur estetică este posibilă; şi toţi ceilalţi oameni există în beneficiul acestei aventuri; ce ar însemna pentru noi spectacolul mişcător al acestei lumi percepute, matrice în care e cuprinsă existenţa noastră, dacă artistul nu ne-ar oferi neîncetat bucuria acestei lumi, chiar şi prin artificiul extrem al artei abstracte? Salvând pentru noi culoarea, sunetul, desfătarea cuvântului, artistul – fără s-o dorească în mod explicit – reînvie adevărul cel mai primitiv al lumii în care se desfăşoară viaţa noastră, pe care savantul îl îngroapă; creând figuri şi mituri, el interpretează lumea şi instituie în permanenţă o judecată etică asupra existenţei noastre, chiar dacă nu moralizează, şi mai ales dacă nu moralizează. *Poetry is a criticism of life...**

Astfel, toate ordinele de adevăr se contestă şi se restituie reciproc într-un „cerc“ fără sfârşit.

În plus, ar trebui să introducem o altă dimensiune în acest mesaj cifrat şi supracifrat al istoriei noastre culturale: dimensiunea *critică*, cea care este deschisă de filosofia noastră occidentală de tip socratic, cartezian, kantian şi care constă în a pune următoarea întrebare: cum e posibil să existe un „sens“ pentru mine sau în sine? Filosofia occidentală a introdus în câmpul adevărului o putere, pe cât de corozivă pe atât de constructivă, şi anume aceea de a *chestiona,* ceea ce transformă problema însăşi a adevărului cu care disciplinele particulare s-ar întâlni într-o problemă de concordanţă externă şi de coerenţă internă. Ea face din aceasta problema *fundamentului.* Şi aceasta face parte de asemeni din tradiţia noastră culturală. Pe măsură ce ştiinţele se desprindeau de filosofia concepută ca Ştiinţă universală, aceasta izbucnea din nou drept chestiune a limitei şi a fundamentului oricărei ştiinţe. În acelaşi timp, ea dădea naştere unei istorii de grad secund, istoria acestei subiec-

* În engl., în text: „Poezia este critica vieţii“ (N. tr.).

tivități filosofice care se îndoiește și pune întrebări despre fundament. Iar această istorie nu este deloc vană, căci o critică a vieții este deja o nouă viață, un nou tip de relații umane: genul de viață filosofică; această istorie care se repercutează în științe, în drept, în etică – și chiar, așa cum se va vedea mai departe, în teologie – curge într-un mod discontinuu, de-a lungul imperiilor și războaielor, pășind peste marile tăceri, reluându-se pe neașteptate în noi și noi opere.

Unitatea ca sarcină și vină a sintezei clericale

Ajungem acum la punctul critic al întregului studiu de față. Dezvoltarea culturală izvorâtă din gândirea greacă este așadar un proces de pluralizare a existenței umane, devenite capabilă de nenumărate contrapuncturi.

Și totuși, noi suntem făcuți pentru unitate. Noi vrem ca adevărul să fie la singular, nu numai în definiția sa formală, ci în operele sale. Noi am dori să existe un sens total care să fie într-un fel figura semnificantă care totalizează întreaga noastră activitate culturală. Ce înseamnă oare această dorință raportată la unitatea adevărurilor?

Mi se pare că această dorință este foarte ambiguă. Pe de o parte, ea reprezintă o exigență, adică o sarcină autentică: un pluralism absolut nu poate fi imaginat. Este și semnificația profundă a „rațiunii“ în sensul în care o distingea Kant față de înțelegere: înțelegerea se aplică la obiecte, se încarnează în operele de gândire, ea este deci în dispersare; rațiunea este sarcina supremă de unificare a cugetărilor între ele, a gândirilor și operelor, a oamenilor între ei, a virtuții cu fericirea.

Pe cât este ea o sarcină a rațiunii, unitatea este și sarcina sentimentului; înțeleg prin sentiment această pre-posesiune confuză, la modul dorinței, al tristeții și al bucuriei, al unității căutate, pierdute sau întrevăzute; îndrăgim unitatea. Noi înțelegem afectiv, chiar fără să ne dăm seama, că bucuria matematicilor trebuie să fie *aceeași* ca și cea a artelor sau aceea a prieteniei; ori de câte ori presimțim conexiuni în adâncime în-

tre realităţi, între puncte de vedere sau personaje disparate, suntem fericiţi: bucuria unităţii dovedeşte un plan de *Viaţă* care este mai profund decât dispersarea culturii noastre. Da, Viaţa trebuie să semnifice până la urmă unitatea ca şi cum ar exista mai întâi viaţa brută, voinţa de a trăi nescindată, după aceea puternica explozie culturală a existenţei noastre conform tuturor dimensiunilor adevărului, şi, dincolo de această dispersare, o altă unitate care ar fi Raţiune şi Viaţă...

Orice s-ar întâmpla cu această dorinţă de unitate, ea se află la începutul şi la sfârşitul adevărurilor. Dar îndată ce exigenţa unui adevăr unic intră în istorie, ca o sarcină a civilizaţiei, ea imediat este afectată de un indiciu de violenţă; căci întotdeauna este prea devreme să doreşti să închizi arcul. Unitatea *realizată* a adevărului este chiar minciuna iniţială.

Dar această culpabilitate ataşată unităţii adevărului – această minciună a existenţei *unui singur* adevăr – apare atunci când sarcina de a unifica coincide cu fenomenul sociologic al *autorităţii*. Şi aceasta nu pentru că autoritatea ar fi vicioasă în principiul său; ea este din contră o funcţiune de neînlocuit. Poate că nu ar putea fi de conceput că guvernarea persoanelor, sub toate formele ei, se dizolvă în administrarea lucrurilor. Vor exista mereu situaţii în care omul va comanda omului, chiar dacă este delegatul său, chiar dacă a fost delegat să-l reprezinte. Autoritatea nu este vinovată în sine. Dar ea este ocazia pentru a declanşa pasiunile puterii. Căci anumiţi oameni exercită o funcţie unificatoare tocmai prin intermediul pasiunilor puterii. Astfel, violenţa simulează cea mai înaltă sarcină a raţiunii şi cea mai fermă aşteptare a sentimentului. Frumos exemplu de ambiguitate în care, ca întotdeauna, vina nu poate fi deosebită de grandoare...

Prima manifestare istorică a acestei unificări violente a adevărului – cel puţin prima pe care o luăm în consideraţie, pentru că nici nu poate fi vorba să epuizăm aici problema puterii – este legată de teologie, de autoritatea sa, de puterea clericală a adevărului (de aici încolo voi folosi termenul „clerical“ în sens peiorativ, în opoziţie cu „eclezial”).

Mă voi situa începând de acum într-o perspectivă creştină, ba chiar, cu precizie, teologică şi eclezială, şi trebuie să spun că

dacă poziția mea este puternic accentuată într-un sens „reformat”, eu sper totuși ca ea să fie larg împărtășită, în limita câtorva accente, de colegii mei catolici.

Pentru creștin, teologia introduce în viața sa de cultură o dimensiune a adevărului pe care trebuie s-o situăm cu exactitate în raport cu cele precedente. Dar teologia nu este ea însăși o realitate simplă: din punctul de vedere al cercetării noastre asupra adevărului, ea este în sine un complex de planuri de adevăruri. Înainte de a fi această tentație spre violență despre care vom vorbi, ea este o realitate subordonată, supusă; referința care se găsește dincolo de ea este Adevărul care *este* și care se *arată* ca o Persoană. Așa cel puțin se oferă, iar sociologul agnostic poate cel mult să aibă o înțelegere fenomenologică a adevărului așa cum se oferă el. Acest Adevăr nu este teologia, ci stăpânul teologiei, iar teologia nici măcar ea însăși nu are acces direct la el; căci acest Adevăr care s-a arătat nu ne atinge decât printr-un lanț de martori și mărturii. La adevărul care este aderă adevărul ca mărturie despre el: degetul care arată; această primă mărturie este Scriptura; adevărului ei, i se subordonează și i se măsoară adevărul predicii, care, în actul cultului, transmite și explică comunității de astăzi întâia mărturie. Dacă există deci un adevăr al predicii, el există prin conformitatea sa cu mărturia asupra Adevărului-persoană. Dar cum predica este întotdeauna un act din ziua de astăzi, un act înscris în modernitatea sa prezentă, ea prezintă deja caracterele dialectice ale adevărului uman; el de asemeni se dialectizează între cei doi poli muritori ai unei repetiții anacronice și ai unei aventuroase adaptări a Cuvântului la nevoile actuale ale comunității de credincioși; acest adevăr al predicii este așadar mereu în căutarea unei fidelități care să fie creatoare.

Tocmai față de acest adevăr – mereu în mișcare – al predicii, se articulează adevărul posibil al teologiei și profesiunea de „doctor“ care susține acest adevăr posibil. Or, teologia este, prin necesitate, un act cultural care interferează cu întreaga viață culturală a unui popor sau a unei civilizații.

Teologia este într-adevăr un efort de a *înțelege*; nu în sensul că ea ar dori să poată prezenta drept credibilă Revelația; ci în-

tr-un dublu sens: mai întâi ea este o critică a predicii al cărei conținut îl măsoară cu Cuvântul lui Dumnezeu; ea judecă așadar din predică; dar această funcție critică presupune o funcție de totalizare; pentru ea, a înțelege înseamnă a înțelege în ansamblul său momentele Revelației. A înțelege înseamnă întotdeauna a sesiza o totalitate; în vreme ce temele predicii se înșiruie de-a lungul anului liturgic, ea ar vrea să facă din ele o figură de ansamblu. Prin aceasta, ea este o realitate culturală, comparabilă cu altele: ea caută implicații, înlănțuiri, ea rânduiește, pune în ordine: ordine între temele de viață pentru credincios (ființă-păcătoasă, dreaptă, ființa-sanctificată, speranța sfârșitului), ordine între temele de viață și evenimentele absolute (Întruparea, Crucea, Învierea, A Doua Venire), deci, între o totalitate de experiență și o totalitate de eveniment. Oricât de dialectică, oricât de învârstată de antiteze ar fi această ordine – întinsă între încarnare și mântuire, între conversiunea individuală și viața comunitară, între viața prezentă și viața veșnică, între efortul istoric și scopurile ultime –, ea este un mod de a înțelege; ca atare, ea utilizează limbile, aparatele noționale ale filosofiei, dreptul, viața socială înconjurătoare și astfel interferează cu întreaga cultură.

Teologia interferează cu cultura, nu numai *integrând* elementele culturale, ci *opunându-se* funcțional acestei alte tentative de a capta în întregul ei existența noastră, opunându-se filosofiei. Adevărul teologic se constituie din această polaritate: poate exista o propovăduire indiferentă la filosofie, nu poate exista o teologie fără referință filosofică, iar această referință nu poate să nu fie o opoziție pe cale de a se naște, cel puțin o opoziție de tip metodologic. Într-adevăr, dacă înțelegerea teologică este o critică a predicii și dacă, în această calitate, ea este mereu în raport cu o comunitate de credincioși, filosofia este o critică a înțelegerii și a cunoașterii. Baza sa de referință este idealul cunoașterii raționale, și, mai precis, știința contemporană așa cum șlefuiește ea structura înțelegerii la un moment dat. Voința de a înțelege în mod universal este cu necesitate în încordare față de voința teologică de a înțelege prin evenimente absolute și printr-o experiență centrală asupra

acestor evenimente absolute. Această polaritate va lua figura sa dramatică începând cu peripeția autoritară și violentă despre care trebuie să vorbim acum.

Teologia interferează cu cultura, nu numai prin felul său de a înțelege, ci prin caracterul său de autoritate. Autoritatea nu este în sine un accident social supraadăugat; ea este un aspect fundamental al Revelației și al adevărului pe care cel credincios îl recunoaște aici. Evenimentele Revelației sunt capabile să schimbe viața *mea*; ele sunt de asemenea întemeietoare ale unei noi existențe comunitare; în acest sens, ele au autoritate asupra vieții *mele* și asupra comunității *noastre*. Cuvântul lui Dumnezeu este autoritate prin înțelesul lui pentru mine și pentru noi. Autoritatea este un fenomen fundamental al sferei religioase: Dumnezeu vrea ceva pentru mine și pentru noi. Așa cum a arătat Cullmann, este sensul prim al termenului *dogma*, mai radical și mai vast decât termenul *doctrina* care nu explicitează decât dimensiunea teoretică; *dogma* este o ordine pentru mine de-a lungul unui eveniment absolut și, ca atare, ea (dogma) conține în potențialitatea sa o *doctrină*. Tocmai prin acest intermediar Adevărul este autoritate; înlănțuirea se prezintă astfel: autoritatea Verbului, autoritatea mărturisirii din Scripturi, autoritatea propovăduirii credincioase, autoritatea teologiei.

Teribil bagaj încredințat și teribilă tentație ispitesc „autoritățile" comunității creștine, de a exercita această autoritate a Cuvântului! Pentru că, iată, autoritatea Cuvântului Domnului pare a autentifica și a susține o autoritate a omului asupra omului – autoritatea preotului, a conducătorului Bisericii. Echivocul unei autorități sociologice speciale și al autorității Adevărului este înscris în însăși ambiguitatea realității ecleziale.

Acest echivoc este capcana privilegiată care pândește pasiunea clericală. Pentru că există un „pathos" clerical care este deopotrivă *rabies theologica* și pasiune a puterii, și care, cel mai adesea, coincide cu spiritul despotic și cu îngustarea câmpului de conștiință la bătrânețe. Această pasiune, cu atât mai perfidă cu cât ea se crede în serviciul adevărului, însoțește ca o umbră istoria Bisericii, istoria Bisericilor.

Tocmai pornind de la această situație fundamentală a autorității clericale trebuie să înțelegem pretenția endemică a Bisericilor de a recapitula toate planurile adevărurilor într-un sistem *actual* care ar fi și o „*doctrină*“ și o civilizație. Nu este un pur accident istoric faptul că în Evul Mediu s-a încercat a se lega *Logos*-ul de un sistem al lumii, de o astronomie, de o fizică, de un sistem social. Această tentativă își are rădăcina în devierea pasională a autorității ecleziastice devenită putere clericală. Orice idee de creștinătate ar trebui regândită pornind de la o critică a pasiunilor unității. Această grandioasă întreprindere ar exprima grandoarea omului în căutarea unității și totodată culpabilitatea violenței clericale.

Aici este minciuna cel mai aproape de adevăr: ar trebui făcută o întreagă exegeză a minciunii cu motivație clericală; câte vicleșuguri pentru a rămâne „conform”, ca și cum nimic n-ar semăna mai mult cu conformitatea adevărului decât conformismul minciunii! Cutare, care inovează în astronomie sau în fizică, va încerca să ascundă celorlalți, chiar și lui însuși, ruptura sintezei clericale pe care o implică descoperirea sa. Epoca unor asemenea dibăcii, a unor asemenea aranjamente, a acestor maniere de a spune fără a spune, de a lăsa să se înțeleagă și de a se retrage, încă nu s-a încheiat; astăzi cosmologia nu mai ridică asemenea probleme – cel puțin în termenii Renașterii – dar abia ieri biologia, astăzi și mâine științele omului, au suscitat și suscită același tip de alternativă ca și cea care era cât pe-aci să-l coste viața pe Galilei. Pasiunea clericală este capabilă să genereze toate figurile fundamentale ale minciunii pe care totalitarismul politic le va reinventa: începând de la banalul fals la disimulare și dibăcie, și până la arta aceasta de a face lumea să creadă, care este chiar sufletul propagandei, și care constă în a produce coagularea unui ansamblu de credințe, de moravuri, de noțiuni, de reprezentări, într-o masă indivizibilă care oferă doar un soi de suprafață netedă, sclerozată și impermeabilă acțiunii dizolvante a reflecției și a criticii. La rândul său, această minciună activă a propagandei clericale, care de multe ori a pierdut firul propriilor mașinațiuni, servește drept acoperământ „celei mai viclene dintre jivinele grădinii” – impostura – impostura sau reaua credință consolidată în credință.

Mi se pare că, în același timp, fenomenul fărâmițării adevărului, în care am recunoscut în mare spiritul Renașterii, capătă un sens nou: l-am descris ca pe un proces de diferențiere metodologică; acest proces poate fi reinterpretat în lumina reflecțiilor noastre despre sinteza clericală.

1. Se observă că această fragmentare a adevărului a fost mai întâi și în mod fundamental ruptura unității clericale a ceea ce este adevărat.

2. Autonomia științei este punctul privilegiat al acestei rupturi; în această privință incidentul lui Galilei are o semnificație simbolică: „Și totuși se învârtește...”; acest caz nu este un accident istoric; el rezumă o dramă permanentă: drama adevărului autoritar al Revelației și a adevărului libertar al științei. Dar această autonomie, la rândul său, riscă întotdeauna să devieze spre un nou dogmatism, spre o suficiență pretențioasă care comportă propriul său „pathos”, raportat la cel al teologului.

3. Dacă știința este locul de ruptură, filosofia, cu puterea ei de a pune la nesfârșit întrebări, este chiar nervul revoltei. Aici ne regăsim iar reflecțiile despre polaritatea teologiei și a filosofiei; dar mai trebuie încă să le completăm; pentru că această polaritate metodologică care desparte două maniere de a înțelege, de a gândi prin totalitate, se dublează acum printr-o polaritate pasională, o polaritate de vinovăție. Căci, dacă există un „pathos“ teologic, există de asemeni un „pathos“ filosofic; în fața „pathos”-ului autorității, „pathos”-ul libertății apare ca o sfidare; și aceasta, filosoful nu o admite cu ușurință; libertatea devenită ca o nebunie nu tolerează autoritatea Cuvântului și, „aruncând și copilul o dată cu apa din copaie”, expulzează eclezialul o dată cu clericalul, alungă „Spunerea la credință”, de care vorbește apostolul Pavel, o dată cu supunerea clericală. Astfel, teologia și filosofia se confruntă, de-a lungul întregii noastre istorii a Occidentului, prin intermediul propriilor expresii pasionale; filosoful denunță Inchiziția și devine avocatul lui Galilei împotriva violenței clericale; teologul denunță *hybris*-ul marilor sisteme filosofice chiar și atunci, și mai ales atunci, când aceste sisteme sunt sistemul lui Dumnezeu. Filosoful și teologul anunță fiecare ceva esențial, unul, îndrăzneala

adevărului, iar celălalt supunerea în faţa Adevărului; dar poate că nu e posibil ca fiecare dintre ei să fie aşa de vindecat încât să poată rosti cu autenticitate adevărul care i-ar da dreptate. Poate că nu e posibil ca teologul să poată rosti fără spirit de anexare şi de amară satisfacţie, vorba teribilă: „Pieri-voi înţelepciunea înţelepţilor şi deşteptăciunea celor deştepţi o voi lepăda". Poate că nu e posibil ca filosoful să poată exercita fără orgoliu admirabila şi redutabila libertate a îndoielii socratice...

4. Pentru creştin, ruptura acestei unităţi violente a adevărului este un lucru bun. Pe de o parte ea marchează conştientizarea tuturor posibilităţilor de adevăr, faptul că omul şi-a căpătat o anvergură. Pe de altă parte, ea înseamnă purificarea adevărului de Cuvânt; Cuvântul în creaţie, în re-creaţie, nu este un limbaj de ştiinţă, nu este o cosmologie, nu este nici măcar o etică şi nici o estetică. El aparţine unui alt ordin. Această departajare nu poate fi, în cadrul economiei noastre pasionale, decât o crudă ucenicie a despărţirii, o dură şcoală de decepţie, în care ruperea şi sfâşierea sunt unica şansă a plăgii suturate. Acest neîndurător proces este încă în curs pentru ştiinţele omului, pentru istorie şi ştiinţele sociale, pentru psihologie şi politică.

Ce înseamnă atunci, pentru creştin, unitatea celor adevărate? O figură eshatologică, figura „Zilei de Apoi". „Recapitularea tuturor lucrurilor întru Hristos", după cum se spune în Epistola către Coloseni, înseamnă şi faptul că unitatea va fi „dezvăluită în ultima zi", şi faptul că unitatea nu este o virtualitate a istoriei. Până atunci noi nu *ştim* ce înseamnă să existe un adevăr matematic *şi* Adevărul care este Cineva; cel mult, noi percepem uneori câteva preţioase consonanţe care sunt precum „garanţiile Spiritului"*, dincolo de toate sintezele violente şi de toate disociaţiile culturale ale unităţii clericale.

De aceea, ideea unui „umanism integral", în care s-ar aşeza armonios toate planurile de adevăr, este o iluzie. Sensul final al aventurilor periculoase ale omului şi al valorilor pe care ele le dezvoltă este condamnat să rămână *ambiguu*; timpul rămâne timp de confruntare, de discernământ, de răbdare.

---

* v. n. tr. de la p. 17.

Sinteza politică a ceea ce este adevărat

Ceea ce am spus până acum despre sinteza „clericală“ ne permite să ajungem mai uşor la cea de-a doua tentaţie de unificare a ceea ce este adevărat, prin conştiinţa *politică*.

Ne aflăm la o nouă răscruce pe care trebuie s-o recunoaştem: politica are o vocaţie şi o capacitate fundamentale de a reuni interesele şi sarcinile existenţei omeneşti; în puterea politică se înnoadă destinul unui ansamblu geo-istoric: cetate, naţiune, grup de popoare. Pentru fiecare din noi, viaţa în cadrul statului nu este un sector oarecare al existenţei noastre: aici se pune în joc ceva care priveşte munca şi timpul liber, bunăstarea şi educaţia, tehnologiile şi artele, până la urmă, viaţa şi moartea, după cum ne-o reaminteşte războiul. De aceea, viaţa în stat este o totalitate conţinătoare în raport cu moravurile, ştiinţele şi artele. Remarcăm aceasta prin simplul fapt că ştiinţele, artele, moravurile sunt realităţi care au un caracter „public”; statul în calitate de voinţă „publică“ centrală, statul are un minim de responsabilităţi faţă de aceste activităţi de interes comun; aceasta e adevărat chiar şi despre statul cel mai liberal. Ne aflăm aşadar în mod clar la o răscruce a politicului şi a diverselor ordine de adevăr. Într-un fel, nu există problemă care să fie neutră din punct de vedere politic, adică lipsită de incidenţe asupra vieţii statului.

Am accentuat cu intenţie turnura hegeliană a acestor notaţii, pentru a prezenta pe scurt apariţia bruscă a politicului în câmpul adevărului. Statul este fără îndoială unul din punctele în care se înnoadă diversele fire pe care, în prima parte, doar ne-am complăcut să le franjurăm.

Dar, formarea unei conştiinţe politice, mai ales după Revoluţia franceză, coincide simultan cu momentul în care complexitatea planurilor existenţei şi adevărului ajunge la un grad înalt de virulenţă, şi cu momentul în care decreştinizarea societăţii noastre lasă vacantă funcţia teologică care adună împreună: la capătul triumfului Renaşterii, succesiunea violenţei clericale e deschisă.

Cum poate oare statul să exercite această funcţie hegemonică, în special asupra cercetării ştiinţifice, a vieţii estetice şi

chiar etice? Biserica o exercita prin intermediul unei doctrine, prin intermediul unei doctrine având autoritate: teologia. Această funcție de mediere, din punctul de vedere al unei sociologii a cunoașterii, între puterea statului și diferitele planuri ale cercetării umane este deținută de o sută de ani de către filosofia istoriei.

Nu toate filosofiile istoriei, e adevărat, nu toate sunt apte de a îndeplini această funcție; violența nu se insinuează prin această ușă decât cu două condiții. Trebuie mai întâi ca filosofia istoriei să se înțeleagă pe sine drept căutare a unei *unități de sens*: ceea ce nu este cazul pentru toate filosofiile istoriei. În schimb, îndată ce filosoful istoriei aruncă o perspectivă asupra tuturor planurilor de adevăr, a tuturor activităților culturale, în raport cu un motiv conducător al istoriei, el începe să exercite o violență virtuală față de tendințele divergente ale istoriei, chiar dacă el crede că doar înțelege, și nicidecum că transformă istoria. El spune: „Adevărul unic devine și va exista: toate contradicțiile se vor topi într-o sinteză mai înaltă"; și deja, începând de aici, el nu mai înțelege nimic din ceea ce nu intră în legea sa de construcție, un asemenea lucru, el îl elimină din mintea, îl distruge din gândirea lui.

A doua condiție pe drumul violenței efective este identificarea de către filosofia istoriei a unicei legi de construcție (fie că ea este sau nu dialectică) cu o forță socială, cu un „om al istoriei". Tirania fascismelor era cea mai grosolană, pentru că omul lor al istoriei era mărginit la un popor, la o rasă; filosofia lor a istoriei nu a fost niciodată decât un provincialism, lipsit de perspectivă pentru ansamblul umanității, afară de aservirea față de rasa seniorilor. De aceea, totalitarismul s-a realizat aici în stare pură. Cazul marxismului este în mod deosebit mult mai complex. În multe privințe el este chiar *filosofia* istoriei prin excelență: nu numai că el aduce o formulă a dialecticii forțelor sociale – sub numele de materialism istoric – dar în plus el descoperă în clasa proletariatului o realitate deopotrivă universală și concretă care, astăzi oprimată, ea va face mâine unitatea istoriei. În același timp, perspectiva proletariatului dă concomitent un sens teoretic *al* istoriei și o sarcină practică *pentru*

istorie, un principiu de explicație și o linie de acțiune. Universalismul proletar este în principiu și în mod fundamental eliberator în raport cu provincialismul fascist. Dar luarea puterii, într-o provincie de pe pământ, de către oamenii dialecticii, face să izbucnească toate consecințele autoritare ale unei filosofii a istoriei care pretinde să dețină monopolul ortodoxiei.

Iată un stat care se consideră simultan ca fiind instrumentul umil dar și interpretul orgolios al filosofiei istoriei. Toate cercetările, toate ipotezele, chiar și cele științifice, sunt de acum încolo privite în perspectivă, orientate și curățate de părțile superflue, de către acest stat; nu mai există adevăruri autonome, nu mai există „obiectivitate" științifică detașată; era liberală deschisă începând de la Renaștere s-a sfârșit. Astfel, putem înțelege prin urmare cum o dezbatere biologică sau de lingvistică poate fi decisă după un criteriu politic.

În acest fel, o doctrină universalistă, prin prisma autorității și a puterii, poate fi la fel de tiranică ca și o doctrină rasistă, dacă ea înțelege la fel ca aceasta datoria ei de a unifica. În același fel, deși mult mai pueril, și acest „american way of life"* refuzând să fie contestat de istoria restului lumii și prevalându-se de bunele sale intenții, poate la fel de bine să primească moștenirea nazistă ca și „centralismul democratic"; din momentul în care se încearcă sinteza prematură a planurilor de existență și de adevăr, aceleași procese viclene se repetă cu aceeași banalitate.

Nu cred că se înțelege importanța sociologică a acestei apariții a filosofiilor istoriei, dacă mai întâi nu s-a ajuns la o clară conștiință a procesului de dispersare a culturii a cărei rezistență o întâlnesc aceste filosofii ale istoriei. Nici măcar nu cred că este înțeleasă dacă nu avem în minte rolul istoric al sintezei clericale. Filosofia istoriei este nervul sintezei politice, *așa cum* și teologia a fost nervul sintezei clericale. Este frapant paralelismul funcțional între funcția de integrare a filosofiei istoriei și cea a teologiei medievale. Filosofia istoriei – fie că ea este dialectică sau nu – cumulează și ea o sarcină

* În engl., în text: „modul de viață american" (N. tr.).

de îndeplinit și o greșeală. Pe de o parte, filosofia istoriei este una din emergențele concrete ale acestei voințe de unitate în care am recunoscut măreția rațiunii și a sentimentului; pe de altă parte, ea atestă această violență originală care corupe orice pretenție la „sistem".

Măreție și culpabilitate a unității politice a ceea ce este adevărat.

Acest paralelism funcțional între unitatea clericală și unitatea politică a ceea ce e adevărat, mai exact, această similitudine între instrumentele sau organele unității, între teologie și filosofia istoriei, se traduc printr-o ciudată asemănare în regnul minciunii. Nașterea clericală și nașterea politică a minciunii au o frapantă înrudire: supunere abilă și neascultare vicleană; propagandă îndemânatică de a mânui toate sforile psihologice; cenzura opiniilor divergente și punere la index a cărților și a filmelor; arta de a „se face crezut", de a determina coagularea tuturor aspectelor unei civilizații într-o mentalitate impermeabilă la critica externă; transformare perversă a îndoielii socratice într-o auto-critică care restaurează numai ortodoxia ce fusese o clipă clătinată.

Se va obiecta pe bună dreptate că filosofia istoriei și, în mod deosebit, filosofia marxistă a istoriei, sunt singurul mijloc de a face puțină ordine în fojgăiala trecutului și, mai ales, de a promova o politică rațională, capabilă să apere interesele, și ale proletariatului și ale popoarelor de culoare și să elaboreze o politică mondială cu bătaie lungă – pe scurt, că universalismul marxist, în esență și prin excelență, scapă de violența romantică a „Führer-ilor" și a „Ducilor".

Toate acestea sunt foarte adevărate; tocmai de aceea intervin dificultăți. După cum nici critica noastră a sintezei teologice a ceea ce e adevărat nu a fost numai pur și simplu negativă. Acolo am insistat asupra caracterului *eshatologic* al unității. Trebuie acum să insistăm asupra fecundității filosofiilor istoriei în general, și a dialecticii marxiste în particular, ca *ipoteză de lucru*, adică ca *metodă* pentru cercetători și în același timp ca regulă *probabilă* pentru politicieni.

Căutăm ordinea, avem nevoie de ordine: în încâlceala firelor istorice, orice ipoteză se legitimează prin dubla sa putere de descoperire și de simplificare comprehensivă. În această privință, schema economico-socială are o superioritate evidentă față de povestirea arbitrară a bătăliilor, succesiunilor și împărțirilor vechii istorii militare și dinastice; și în special funcția interpretativă a unei „mari ipoteze“ marxiste se dublează de fecunditatea ei politică, de aptitudinea ei nu numai de a explica, dar și de a orienta mișcările efective de eliberare a proletariatului și a popoarelor de culoare. Dar istoria este foarte bogată; ea permite multe alte sisteme de lectură și este necesar să păstrăm în atenție *acțiunea limitativă* a altor scheme posibile, pentru a ne proteja de fanatismul care se naște o dată cu orice unitate prematură.

Această acțiune limitativă exercitată de alte mari ipoteze mi se pare a juca același rol ca și ideea eshatologică față cu tentația clericală. De aceea, ea merită să se insiste. Fără a schița defel aceste alte ipoteze de lucru, aș vrea să arăt din ce motiv de principiu este posibilă o pluralitate de sisteme de interpretare. Pentru aceasta, voi aduce pluralitatea în miezul mișcării de dezvoltare a istoriei. Istoria pe care noi o scriem, istoria retrospectivă (*die Historie*)* este posibilă datorită istoriei care a avut loc (*die Geschichte*)*. Dacă există mai multe lecturi posibile ale istoriei, este poate datorită faptului că există mai multe mișcări întrepătrunse ale „istoricizării“ dacă pot îndrăzni a mă exprima astfel.

Noi urmărim simultan mai multe istorii, în timpuri ale căror perioade, crize, răgazuri nu coincid. Noi înlănțuim, abandonăm și reluăm mai multe istorii, ca un jucător de șah care joacă mai multe partide, reînnodând firul când cu una, când cu alta.

Dacă aș avea nevoie să împing mai departe elucidarea acestei iluzii majore a unicității istoriei, n-aș ezita să spun că aici se ascunde o tenace iluzie despre timp. Noi presupunem că există o traiectorie continuă, o unică durată, care sincronizează istoria, fie că este vorba de istoria celor două cetăți ale sfântului Augustin, sau de istoria științelor și imperiilor, istoria filosofiei sau artelor.

---

* În germ., în text (N. tr.)

În realitate, noi împrumutăm intuiţiile mecanicii şi luăm de aici modelul mişcării uniforme şi continue după care se reglează toate duratele. Astfel, noi am vrea ca toate evenimentele oricărei istorii să se fixeze ca puncte pe un unic flux, indiferenţiat şi continuu, care ar fi scurgerea timpului (unic).

Cugetarea lui Bachelard asupra suprapunerilor temporale[31], transportată în miezul filosofiei istoriei, presupun că ar face ravagii teribile şi ar mina la temelie postulatul unei unităţi a curgerii istoriei. Marea „simfonie a istoriei“ de care vorbeşte sfântul Augustin – şi asupra căreia medita recent Marrou – este structurată după nenumărate axe care au felul lor propriu de a se înlănţui şi de a dura şi care fac premature orice lecturi globale.

Astfel, există o istorie a ştiinţelor care structurează un timp al descoperirilor, păşind peste mari lacune şi sudând cap la cap un şir discontinuu de descoperiri, desprinse de inventatorii lor, se acumulează, se stratifică într-o unică istorie a cunoaşterii, a cărei linie traversează dialecticile economico-sociale, creşterea şi decăderea imperiilor. Se pot scrie tot aşa de bine şi alte istorii care îşi au tipul lor propriu de înlănţuire.

Descoperirile tehnice au un mod destul de asemănător de a se înlănţui prin cumulare şi de a dura prin capitalizare. Astfel se constituie un timp al progresului, care nu este nicidecum singura axă temporală a existenţei noastre, ci traversează toate istoriile ca o săgeată a devenirii; aici nimic nu se pierde, totul se acumulează: praful de puşcă al chinezilor, scrierea la popoarele semite, maşina cu aburi a englezilor etc. Toate istoriile care au chiar acest stil cumulativ – istoria descoperirilor ştiinţifice, a invenţiilor de instrumente, de tehnici de lucru, a bunăstării şi a războaielor – toate aceste istorii sunt uşor de aşezat de-a lungul aceleiaşi axe de durată, pe care noi o confundăm fără mare pagubă cu timpul mecanicii, reglat după mişcarea astrelor. Aici e prilejul de a cădea în iluzie; un unic ritm istoric, în înţelegere cu timpul mecanicii, procură canavaua de date, adică de coincidenţe şi de întâlniri, precum barele de măsură în partitura unei simfonii.

Dar alte ritmuri istorice se amestecă, care nu pot fi aşternute exact pe axa progresului ştiinţelor şi tehnicilor. Cicluri

civilizatoare se deschid și se închid, puteri se ridică și se consolidează; timpul cere aici niște categorii diferite de acelea ale sedimentării și progresului: noțiunile de criză, apogeu, renaștere, supraviețuire, revoluție; mișcare vibratorie cu noduri și antinoduri (într-un sens, acest timp este mai înrudit cu structura periodică a fenomenelor micro-fizicii decât cu structura lineară a timpului cinematicii și a mecanicii raționale).

Mai mult, o nouă civilizație nu se ritmează pasiv; ea nu avansează în bloc, nu stagnează în toate privințele. Există în ea mai multe linii care pot fi urmărite longitudinal. Valurile nu urcă și nu se retrag în același moment pe toate plajele vieții unui popor. Crizele unui comportament social sau cultural particular au propria lor motivație și propria lor rezoluție; astfel criza matematicii în epoca pitagoreică este în mare măsură autonomă în raport cu istoria generală; ea a fost suscitată de o sfidare în interiorul matematicilor (iraționalitatea diagonalei în raport cu latura pătratului): izvorâtă dintr-un demers propriu-zis matematic, această criză și-a avut și deznodământul său propriu-zis matematic.

Și istoria muzicii s-ar preta la reflecții de același ordin, deși de un grad de complexitate mai mare; într-un sens o putem considera ca o înlănțuire relativ autonomă a stadiilor tehnicii de scriere muzicală; dar dezvoltarea muzicii exprimă și sugestiile laterale ale altor arte și ale sensibilității generale, manifestă așteptarea unui public, eventual chiar comanda unor „mecena“ sau a statului. O istorie a muzicii se constituie ca o suită tehnică prin ea însăși, cu motivația sa, într-un anumit sens longitudinală, dar și ca o serie de explozii inventive legate de marii creatori, și ca un aspect al epocii, cu relațiile ei transversale față de celelalte manifestări ale culturii și vieții.

Astfel, aceeași istorie, care este una singură prin progresul ansamblului de unelte materiale și intelectuale, este în multe alte privințe multiplă; ea se împarte nu numai în perioade succesive (ceea ce deja pune destule probleme), ci și în fire longitudinale care nu au același mod de înlănțuire, nu propun aceeași problematică temporală. Ideea de „istorie integrală“ este în acest caz o idee-limită; orice dialectică este prea simplă și ex-

cedată de amestecul motivațiilor longitudinale proprii fiecărei serii și de interferențele transversale de la o serie la alta. Ar trebui să putem citi simultan contrapuncturi de linii melodice orizontale și armonii de acorduri verticale. Totul ne readuce la caracterul *circular* al dialecticilor cele mai clare pe care le-am putea repera. Un exemplu: progresul tehnicilor și utilărilor antrenează într-un anumit sens tot procesul social și, o dată cu el, suprastructurile ideologice; dar, la rândul lor, tehnologiile depind de științe și în principal de matematici, care au înflorit la soarele marilor metafizici: pitagoreică, platonică și neo-platonică a Renașterii; fără aceste metafizici idealiste, ideea însăși a unei matematizări a naturii ar fi fost de negândit.

Există deci o „naivitate“ a dialecticii care s-ar voi cu sens unic și ea însăși unică. Se pot scrie multe istorii: a tehnicii și a muncii, a claselor și a civilizațiilor, a dreptului, a puterii politice și a ideilor – fără să mai socotim această istorie a contestărilor istoriei de către subiectivitatea socratică, carteziană, kantiană – istoria de gradul al doilea, cea a reflecției filosofice.

Mi se pare că trebuie pornit de la această rădăcină a problemei pentru a amorsa critica internă a tuturor pretențiilor de a rezolva prin istorie problema unității ordinelor de adevăr. Istoria se pluralizează ca și adevărul; contează să păstrăm această reflecție în alertă împotriva oricărei justificări a pasiunilor puterii prin serviciul unei filosofii dogmatice a istoriei.

Voi încheia subliniind importanța acestor reflecții pentru o investigație a minciunii în lumea modernă.

Atâta timp cât rămâne la un plan banal al adevărului – la enunțul comod al propozițiilor obișnuite (de stilul: „plouă”) – problema minciunii privește doar *zicerea* (afirm în mod fals aceasta chiar dacă știu sau cred că nu este adevărat; nu spun ceea ce știu sau ceea ce cred a fi adevărat). Această minciună, care presupune așadar cunoașterea adevărului, are drept contrariu veracitatea, în timp ce adevărul are drept contrariu eroarea. Cele două cupluri de contrarii – minciună-veracitate-adevăr – par acum fără legătură între ele.

Totuși, pe măsură ce ne ridicăm spre adevăruri pe care trebuie să le constituim, să le lucrăm, adevărul intră în câmpul

operator, în principal al operelor de civilizație. Prin urmare, minciuna se poate referi îndeaproape la opera adevărului căutat; minciuna cu adevărat „ascunsă“ nu este aceea referitoare la spunerea adevărului cunoscut, ci aceea care pervertește căutarea adevărului. Mi s-a părut a fi atins un punct în care spiritul de minciună – care este anterior minciunilor – este cel mai aproape de spiritul de adevăr, anterior la rândul lui adevărurilor constituite; acest punct este cel în care întrebarea asupra adevărului culminează în problema unității totale a adevărurilor și a planurilor de adevăr. Spiritul de minciună contaminează cercetarea adevărului prin miezul lui, adică prin cerința lui unitară; *ceea ce constituie pasul fals de la total la totalitar*. Această alunecare se produce istoricește atunci când o *putere* sociologică înclină și reușește mai mult sau mai puțin complet să regrupeze toate ordinele de adevăr și să plece pe oameni sub violența unității. Această putere sociologică are două figuri tipice: puterea clericală și puterea politică. Se întâmplă într-adevăr că și una și alta au o funcție autentică de regrupare; totalitatea religioasă și totalitatea politică sunt totalizări reale ale existenței noastre; tocmai de aceea ele sunt cele mai mari tentații ale spiritului minciunii, pentru căderea dinspre total în totalitar; puterea – și, prin excelență, puterea clericală și puterea politică – este ocazie de cădere și de culpabilitate potențială.

În funcție de aceste remarci despre solidaritatea dintre totalitate, minciună și putere, sarcinile unui spirit al adevărului ar fi următoarele:

1. La nivelul vieții concrete a unei civilizații, spiritul de adevăr constă în a respecta complexitatea *ordinelor* mai multe de adevăr; este recunoașterea pluralului. Aș merge chiar până la a spune că el știe să discearnă între aceste ordine de adevăr, între aceste *cercuri,* acolo unde noi instituim prematur *ierarhii*. (Am arătat unul din aceste cercuri între lumea ca orizont al existenței mele, obiectivarea științifică a naturii și evaluările morale, estetice, utilitare etc. ale vieții mele de cultură). „*Cercul“ este o figură de eșec pentru unitatea prematură*.

2. Autonomia cercetării științifice este unul din criteriile spiritului de adevăr al unei societăți. Omul a înfruntat riscul

obiectivării și al obiectivității; este o aventură care nu poate fi limitată pe linia sa proprie, ci doar realizată ca unul din aspectele „praxis"-ului total, ca un „praxis“ teoretic. De aceea spiritul de adevăr nu va face procesul dezumanizării omului prin obiectivitatea științifică; și tiranul folosește acest limbaj.

3. Un alt criteriu al spiritului de adevăr este faptul că artei și literaturii îi repugnă apologetica clericală și politică: nu trebuie să ne grăbim a prescrie o eficacitate viitoare artelor; minciuna intră chiar prin breșa pe care o face această pasiune de a fi neapărat util sau edificator. Un artist va servi cu mai multă certitudine timpul său – și aceasta mai presus a ceea ce și-ar propune – dacă mai întâi va fi preocupat să înțeleagă problematica internă a artei sale și să exprime partea cea mai exigentă din el însuși; cutare literatură „angajată“ nu va reuși poate să exprime decât ceea ce e mai tocit, mai uzat în conștiința vremii sale; cutare literatură „neangajată“ va reuși poate să atingă un strat de sentiment și de așteptare mai încărcat de viitor. Pe scurt, artistul și omul de știință nu vor repeta niciodată cu prea multă vehemență vechea critică socratică împotriva utilității, dacă vor să ajungă la adevăr.

4. Un studiu despre legătura dintre puterea totalitară și minciună trebuie să amorseze o utilă critică a conștiinței politice. Din punctul de vedere al subiectului nostru, două aspecte importante ale acestei critici sunt de reținut: trebuie demascată drept neadevărată ideea unei politici ca *știință*. Nivelul acestei funcții totuși fundamentale rămâne „opinia“ în sensul platonician sau mai bine spus „probabilul“ așa cum l-a imaginat Aristotel; nu există niciodată decât un „probabilism“ politic. Pe de altă parte, trebuie demascată ca fiind o minciună ideea unei înțelegeri dialectice *unice* și *exhaustive* a dinamicii sociale; dialectica este o metodă și o ipoteză de lucru; ea este excelentă când este limitată de alte sisteme posibile de interpretare... și atunci când nu se află la putere.

5. În sfârșit, creștinii trebuie să regăsească sensul *eshatologic* al unității celor adevărate, semnificația acestei „Zile de Apoi“ care nu numai că „va veni într-un chip nevăzut, ca un fur“ și va împlini „istoria", „numărând toate câte sunt întru

Hristos". O sarcină importantă a teologiei creștine prezente este aceea de a reflecta deopotrivă asupra unei eshatologii a adevărului și a unei eshatologii a istoriei. Mi se pare că această reflecție trebuie să domine orice meditație despre autoritatea în cadrul Bisericii, despre care am vorbit mai sus arătând grandoarea acestei autorități și capcana redutabilă pe care o reprezintă. Eshaologia este vindecarea de clerical. Poate că atunci creștinul va ști să trăiască în cea mai extremă multiplicitate a ordinelor de adevăr, cu speranța ca, „într-o zi", să înțeleagă unitatea, după cum va fi și el înțeles de ea.

Notă despre visul și sarcina unității

Orice apologetică tinde să arate că adevărurile concordă toate până la urmă și că adevărul religios le desăvârșește pe toate și le înțelege pe toate. Am renunțat la acest demers și am pus accentul în sens contrar pe *diversitatea* și *diferența* de „atitudini".

Dar pentru aceasta putem oare să rămânem la această respingere de acțiune și să răspândim în trei sau patru direcții diferite „atitudinile" care își împart viața noastră? Tentativa apologeticii de a fundamenta unitatea finală a oricărui adevăr în „Adevărul lui Dumnezeu, al lui Hristos și al Sfântului Duh" este ea oare absurdă *în toate privințele*? Nu trădează ea oare o exigență mai fundamentală decât distincția noastră a atitudinilor?

Nu se poate profesa multiplul fără a se nega pe sine. Nu degeaba spiritul caută invincibil de partea obiectului unitatea a ceea ce vede, a ceea ce știe, a ceea ce vrea și a ceea ce crede. De aceea pluralitatea nu poate fi absența de relații.

1° O primă unitate care se impune, dar o unitate în întregime „formală", este aceea care se leagă de ideea de adevăr. Adevărul nu poate fi până la urmă multiplu cu riscul de a se nega pe sine.

Adevărat și Unu sunt două noțiuni permutabile. Minciuna, ea este puzderie, eroarea înseamnă „mai mulți". Noi îl așteptăm pe Unu, așteptând Adevărul. Exigența cea mai radicală a rațiunii – și spun bine „a rațiunii" și nu a înțelegerii științifice – este că ansamblul atitudinilor noastre, al metodelor lor și al obiectelor lor constituie o totalitate, una singură.

Tocmai această exigență a unității a ceea ce e adevărat ne decepționează atunci când nu mai avem în mână decât bucăți risipite dintr-o mare cultură integrată. Ea este cea care ne îndeamnă să coasem împreună domeniile științei, eticii, artelor frumoase, credinței într-o mare tapiserie dintr-o singură bucată. Intenția este justă, dar este goală, căci nu avem nici un mijloc de a compensa diferențierile metodologice printr-o supra-cunoaștere care ar îngloba totul. Noi nu știm unitatea, noi doar o pretindem, de aceea numim această unitate o unitate

„formală": pentru că ea doar prescrie sarcina de a unifica toate domeniile existenței – ale gândirii, ale acțiunii, ale experienței umane – fără a da între altele *intuiția* care ar umple această formă goală.

2° În lipsa intuiției care ar arăta „materialmente“ că adevărul unei teoreme matematice este *același* ca adevărul unui comportament eroic, *același* ca adevărul iertării și al sacrificiului, *același* ca adevărul creației și mântuirii, viața noastră de om comportă două tipuri de unitate *concretă*.

Prima este figurată de ideea de „lume".

Am spus de mai multe ori că diversele „atitudini“ erau modalități diferite de a trăi și de a realiza raportul nostru cu „lumea". Același cuvânt „lume“ într-adevăr servește ca referire la toate atitudinile: cosmologia este știința „lumii"; istoria artei caută să regăsească percepția „lumii“ de către omul gotic, romantic; orice atitudine filosofică pleacă de la o „Weltanschauung“, de la o anumită viziune a „lumii"; Biblia spune că „păcatul a intrat în *lume* și că „Mielul lui Dumnezeu va izbăvi lumea de păcate".

Lumea, aici, nu mai este unitatea unei sarcini abstracte, a unei forme a rațiunii, ci *orizontul cel mai concret* al existenței noastre. Îl putem face sensibil într-un fel foarte elementar: acest unic orizont al vieții noastre de om se profilează la nivelul percepției. Percepția este matricea comună a tuturor „atitudinilor". În această lume percepută, în lumea care conține existența mea carnală, în această lume se ridică laboratoarele și calculele de savant, casele, bibliotecile, muzeele și bisericile. „Obiectele“ științei sunt în „lucrurile“ lumii: atomii și electronii sunt structuri care dau seama de această lume-de-aici-trăită-de-mine-în-carne-și-spirit. Savantul însuși nu le reperează decât prin instrumente pe care le vede, le atinge, le aude *așa cum* vede soarele răsărind și apunând, așa cum aude o explozie, cum atinge o floare sau un fruct. Totul are loc în această lume. Tot în această lume-a-vieții-mele poate să se afle o statuie frumoasă, o moarte eroică, o rugăciune smerită. Această lume-a-vieții-mele, și nicidecum lumea științei, este transfigurată în creație în ochii

psalmistului: copacii sunt cei care „bat din mâini", iar nu electronii și neutronii. Doctrina creației pe care au dezvoltat-o evreii pornind de la credința lor în stăpânul istoriei, pornind de la experiența lor a Legământului încheiat de Domnul, este o reluare a lumii percepției și nu a lumii științei; este lumea în care răsare și apune soarele, lumea unde vietățile sălbatice suspină după apa din izvoare; această lume primordială este transfigurată în Cuvânt creator. În acest sens, lumea-vieții-mele este humusul tuturor actelor mele, solul tuturor atitudinilor mele, stratul primordial, anterior oricărei multiplicități culturale[32].

Dar ce *semnifică* aceasta? Această unitate n-o pot nici sesiza, nici stăpâni, nu pot nici s-o cunosc și nici s-o exprim într-un discurs coerent. Acest strat primordial al oricărei experiențe este realitatea mereu prealabilă; ea este mereu-deja-înainte și eu ajung prea târziu pentru a o afirma. Lumea este cuvântul pe care îl am pe vârful limbii și pe care nu îl voi spune niciodată; el este acolo, dar abia am început să-l *spun* că deja el este lume a savantului, lume a artistului și lume a *cutărui* artist: *a lui* Van Gogh, *a lui* Cézanne, *a lui* Matisse, *a lui* Picasso, lume *a* credinciosului și lume a cutărui credincios: lume *a* sfântului Francisc, lumea din *Imitatio*, lumea jansenistă și lumea *lui* Claudel.

Unitatea „*lumii*" este prea prealabilă îndată ce este recunoscută. De aceea o fenomenologie a percepției care ar dori să ne dea o filosofie a ființei-noastre-în-lume este un pariu asemănător căutării paradisului. Unitatea lumii din care se desprind toate „atitudinile" este numai *orizontul* tuturor acestor atitudini.

3° Trebuie spus același lucru precum și alt lucru despre această altă unitate care este față-în-față cu unitatea lumii: omul (eu însumi, cineva, anumită civilizație, anumit grup social integrat). Este cu siguranță adevărat că *același* om poartă și produce știința, arta, etica și religia.

Același om concret repartizează cum poate în timp – în „programul"* pe care și-l face – un timp pentru știință, și un

* În fr.: *emploi du temps* („program") cuprinde referirea la „timp" chiar printr-unul din elementele locuțiunii (N. tr.).

timp pentru rugăciune, un timp pentru muncă și un timp pentru cinema, un timp pentru a lua masa și un timp pentru dragoste, un timp pentru lectură și un timp pentru mici reparații în casă. Un același *flux* de existență prinde în șuvoiul lui toate atitudinile. Și aceasta pentru că același om *trăiește* în toate atitudinile, de aceea el „*suferă*" diviziunea vieții sale, el „suferă" pluralitatea obiectelor sale, a metodelor sale și a atitudinilor sale. Îmi vine în minte acest deportat despre care mi s-a povestit că pleca cu o biblie într-un buzunar și cu un tratat de matematici în celălalt. „Nu știu cum se potrivesc acestea, spunea el, dar știu că eu le duc pe amândouă".

Și dacă omul – uneori omul la scara unui grup, a unei epoci – suferă această pluralitate ca pe un *conflict personal*, este datorită faptului că el trăiește necesarmente toate atitudinile sale conform unui anumit stil pasional; cunoașterea nu scapă deloc pasiunilor; ea este chiar refugiul culpabilității celei mai subtile, aceea pe care scrierile sfinte o numesc concupiscența cunoașterii; există un *hybris* al culturii, al artei, al științei; nici nu ne putem închipui cum s-ar fi născut toate acestea în afara unor asemenea pasiuni exaltante; din cauza acestor pasiuni, atitudinile pe care le repartizam cuminte între diverse sectoare se telescopează în aceeași existență, împietează unele asupra altora, sfidează pretențiile lor. Orice intenție din punct de vedere metodologic (intenție a obiectivității, intenție a viziunii estetice etc. ...) este trăită ca o pretenție în ordinea pasională. Se pot clasa aceste intenții; pretențiile tind să se excludă.

Această remarcă, dacă o exploatăm până la capăt, ne readuce în miezul scientismului: exegeza sa aparține exegezei pasiunilor tot atât cât și aceleia a metodelor; scientismul este intenția metodologică a științei (al actului științific), numai că reluat printr-o pretenție. Această pretenție este aceea de a asuma pentru știință funcția religioasă a mântuirii.

Astfel, istoria spirituală a Occidentului s-a dezvoltat în așa fel încât atitudinile *diverse* ale științei, ale artei, ale teologiei nu apar decât prin intermediul modurilor pasionale care se înfruntă. Conflictul științei cu teologia primește de la aceste pasiuni adâncimea sa tenebroasă.

Înțelegem atunci de ce suntem incapabili să coincidem cu „fluxul existenței care prinde în șuvoiul lui toate atitudinile": mai întâi că această unică experiență trăită – care este unica mea viață – nu este niciodată reflectată în simplitatea ei trăită; ea este îndată zărită grație diverselor realizări culturale care o împărtășesc; se întâmplă aici cu omul ca și cu lumea, cu care se află față-în-față: unitatea sa este prea primordială pentru a fi înțeleasă; dar mai ales viața noastră culturală este sfâșiată de „pasiunile" rivale care au creat-o și căreia religia îi adaugă propriile pasiuni: furia teologică, reaua credință fariseică, intoleranța ecleziastică...

Unitatea lumii și unitatea omului sunt prea apropiate și prea afundate: apropiate ca un orizont niciodată atins, ca o figură privită dincolo de o vitrină care nu poate fi spartă.

4° În raport cu această triplă unitate a tuturor atitudinilor noastre (unitate „formală", unitate „mondenă", unitate „existențială") va trebui să situăm o altă specie de unitate. Este aceea pe care o propune credința tuturor mărimilor culturale: unitatea „eshatologică". Creștinismul nu propune, ca model final de unitate, realizarea *istorică* a unei „creștinătăți" totalitare, a unei „civilizații creștine" în care s-ar integra o artă creștină, o știință creștină etc. Nu, unitatea creștină a științei și a credinței nu este cea a „creștinității"; unitatea creștinătății este încă o unitate în lume sau, dacă vrem, unitatea *unei* lumi între alte lumi, lumea creștină; dacă ea s-ar realiza, această unitate ar fi o unitate violentă, totalitară, poate, dar nu totală.

Unitatea finală pe care Scriptura o numește „a număra toate câte sunt întru Hristos" nu este un termen imanent istoriei noastre; ea semnifică mai întâi că unitatea nu a venit *încă*, că orice altă unitate este prematură și violentă; ea semnifică mai întâi că istoria este *încă* deschisă, că multiplul este *încă* în confruntare. Ea semnifică apoi că unitatea milosteniei lui Hristos este *deja* sensul ascuns al multiplului și că această unitate, tocmai ea *va fi* manifestată în Ziua de Apoi. Prin urmare, în speranță, toate lucrurile sunt unice, toate adevărurile sunt în unicul Adevăr. E de ajuns pentru ca noi să suferim cu răbdare sfâșierile culturii moderne și, printre ele, conflictele științei și ale credinței.

Sexualitatea, minunea, rătăcirea, enigma

De ce, am fost întrebați, să se consacre un număr al revistei *Esprit* sexualității și nu mai degrabă iubirii? Nu este oare iubirea termenul înglobant, polul ascendent, mobilul spiritual? Desigur. Dar sexualitatea este locul tuturor dificultăților, al tuturor tatonărilor, pericolelor, impasurilor, locul eșecului și al bucuriei.

De aici înainte nimic nu era mai de temut decât alunecarea în efuziune: nimic nu era mai de dorit decât de a-l scoate pe cititor din sălașul de penumbră al lirismului erotico-mistic. Am preferat deci, în locul unui elogiu adus iubirii, o cercetare despre sexualitate, pentru a nu eluda nici una din dificultățile care fac *problematică* existența omului ca existență sexuată. Diferența între sexe traversează umanitatea altfel decât o diferență de specie și altfel decât o diferență socială, altfel de asemeni decât o diferență spirituală. Ce înseamnă aceasta?

Vom da cuvântul, rând pe rând, omului de știință, filosofului, criticului literar, omului obișnuit; vom amesteca în contribuțiile lungi, răspunsurile mai scurte ale acelora care au binevoit să răspundă la chestionarul pe care îl vom găsi presărat de-a lungul sumarului acestui număr; vom încerca să lăsăm, de-a lungul articolelor și răspunsurilor, să alerge firul continuu al reflecției celor mai apropiați colaboratori ai revistei. Voi încerca în ce mă privește ca, în această introducere la lucrarea noastră colectivă, să fac să apară punctele cele mai evidente ale interogației noastre și mai întâi ale mirării noastre în fața minunii și enigmei sexului.

Ordinea pe care o voi urma nu este ordinea – oarecum didactică poate, pe care am urmat-o în acest număr și care, plecând de la o vedere globală a problemei (Partea I), traversează cunoașterea exterioară, științifică, obiectivă, a sexului (Partea a II-a), ajunge la problemele etice (Partea a III-a), apoi la modurile de exprimare (Partea a IV-a), pentru a se opri în final la practica concretă (Partea a V-a). Voi urmări aici o ordine foarte subiectivă: voi pleca de la ceea ce, pentru mine, este o *minune*

până la ceea ce, pentru mine, este o *enigmă*, trecând prin ceea ce face ca sexul să fie *rătăcitor* și aberant.

Voi pleca deci de la ceea ce, personal, a alimentat interesul meu: căutarea unui nou sacru în etica conjugală contemporană. Mă voi dirija apoi către ceea ce nu trece în această etică, către ceea ce constituie amenințarea unei *pierderi de sens* pentru sexualitate și pe care l-aș lega de problema erotismului. Atunci ne va apărea enigma subiacentă și uneia și celeilalte investigații.

Sexualitatea ca minune

Toate problemele noastre privitoare la sexualitate îmi par a porni de la prăbușirea unui vechi sacru – l-am putea numi cosmo-vital – care fusese pe punctul de a da un înțeles deplin sexualității umane. Etica conjugală a lumii moderne este una din ripostele relativ reușite la această prăbușire.

Într-adevăr, nu este cu putință să înțelegem aventurile sexualității în afara acelora pe care le-a cunoscut sacrul la rândul său printre oameni; trebuie mai întâi repetat în sine, în imaginație și în simpatie, sacrul pierdut și bogatele sale arborescențe de mituri, de rituri și de simboluri; „în vremea aceea”, riturile manifestau prin acțiune încorporarea sexualității într-un sacru total, în timp ce miturile susțineau prin povestiri solemne instaurarea acestui sacru; imaginația nu înceta de a investi „atunci“ orice lucru cu simboluri sexuale, în schimbul simbolurilor pe care ea le primea de la marile ritmuri ale vieții vegetale, care, la rândul ei, simboliza prin viața și moartea zeilor după un joc indefinit de corespondențe reciproce. Dar, din acest sacru antic, nu mai rămân decât mici frânturi; toată rețeaua de corespondențe care a putut lega sexul de viață și de moarte, de hrană, de anotimpuri, de plante, de animale și de zei, toată această rețea a devenit o mare păpușă de lemn dezarticulată, întruchipând Dorința noastră, Viziunea noastră și Verbul nostru.

Dar să ne înțelegem bine: *trebuia* ca acest sacru să se prăbușească cel puțin sub forma sa imediată și naivă. El a cedat

deopotrivă la îndemnul monoteismului etic și al inteligenței tehniciste. Primul, monoteismul etic, a „demitologizat“ în mare măsură sacrul cosmo-vital și divinitățile sale vegetale și infernale, hierogamiile, violențele și delirele sale în folosul unui simbolism extraordinar de sărac, mai mult „celest“ decât „pământean”, și din care admirația ordinei siderale – cerul înstelat deasupra capetelor noastre – este principalul vestigiu sub care îl avem în noi. Dar sacrul transcendent este mult mai potrivit să susțină o etică politică, centrată pe justiție, decât un lirism al vieții. În raport cu arhetipul sideral al ordinii, sexualitatea apare ca un fenomen aberant, pe care „demitologizarea“ zeilor infernali și vegetali l-a vidat de propriul său sacru. Și aceasta nu pentru că sacrul transcendent, cel al *Tatălui Ceresc* de exemplu, n-ar avea nici o semnificație pentru sexualitate; dar el nu poate relua în el demonismul latent, creativitatea, violența Erosului; el nu poate susține decât disciplina instituțională a căsătoriei, aceasta fiind considerată drept un fragment din *ordinea totală*. Tocmai ca ordine, ca instituție, se justifică sexualitatea în sacrul ascendent și în etică. Erosul trebuie să se integreze acestei ordini, instituții, cum poate, mai bine sau mai rău. De aici etica rigoristă axată pe o unică axiomă: sexualitatea este o funcție socială, aceea a procreării; ea nu are vreun sens în afara procreației. Iată de ce etica eminamente socială, comunitară, politică, provenită din sacrul transcendent, este mai degrabă neîncrezătoare față de virtualitatea de rătăcire a Erosului. Acesta păstrează întotdeauna de la vechiul sacru defunct un fond de virtualitate periculoasă și interzisă. Sacrul ca separat, de neatins, a supraviețuit sacrului de participare, dar el tinde să încarce de culpabilitate difuză sexualitatea ca atare.

E drept că la evrei această condamnare a sexualității în afara funcției strict utilitare și comunitare de perpetuare a familiei nu a fost accentuată; aceasta pentru că, după o severă luptă împotriva mitologiei orientale, credința lui Israel a știut să se ridice la un *sens al creației*, la un sacru transcendent-imanent, după care *întregul pământ cântă* împreună cu cerurile slava Eternității; carnea ridică spre cer o nouă exultanță care își găsește expresia magnifică în strigătul pe care documentul sacerdotal îl pune în gura primului om care a descoperit prima femeie:

„Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea!...”

Dar acest sens deopotrivă carnal și spiritual, regăsit în zilele noastre de un Péguy, nu a putut compensa decadența mai profundă a vechiului sacru cosmo-vital. Înainte să fi putut crea o cultură de talia sa, el a suferit asaltul *valului dualist*, orfic și gnostic; omul uită deodată că este „carne”, în indiviziune Cuvânt, Dorință și Imagine; el se „cunoaște“ ca Suflet despărțit, rătăcit, prizonier al unui corp; simultan el „cunoaște“ corpul său drept Altul, Dușman și Rău. Această „gnoză“ a Sufletului și a Corpului, această „gnoză“ a Dualului, se infiltrează în creștinism, îi sterilizează sensul creației, îi pervertește mărturisirea răului, îi limitează speranța de reconciliere totală la orizontul unui spiritualism îngust și fără vlagă. În acest fel, în gândirea religioasă a Occidentului, proliferează ura față de viață și resentimentul antisexual în care Nietzsche a crezut că recunoaște esența creștinismului.

Tocmai aici etica conjugală a modernilor reprezintă un efort limitat, dar parțial reușit, de a reconstrui un nou sacru, axat pe alianța fragilă a spiritualului și a carnalului în *persoană*.

Cucerirea esențială a acestei etici este aceea de a fi pus în rândul întâi valoarea sexualității ca limbaj fără cuvinte, ca organ de recunoaștere mutuală, de personalizare mutuală, pe scurt, ca *expresie*. Este ceea ce eu numesc dimensiunea „tandreței“ pe care o voi pune mai departe în opoziție cu „erotismul”. Această etică se înscrie în prelungirea creaționismului iudaic și a acelui *Agapé* creștin, în măsura în care creștinismul refuză tendințele sale gnostice și *refuză falsa antinomie dintre Eros și Agapé*. Aș fi tentat să văd în această etică o încercare de *reluare a Erosului prin Agapé*.

Ca orice reluare, care nu e o simplă repetiție, ea consacră simultan ruina vechiului sacru și conversiunea lui; ruina sa – căci tema persoanei, a personalizării mutuale, este străină liturghiei cosmice a sacrului vegetativ și invitației pe care el o adresează indivizilor de a se pierde în fluxul generațiilor și al regenerărilor. În stadiul infra-personal al vechiului sacru, procreația

rămâne funciarmente iresponsabilă, întâmplătoare, animalică. Sacrul trebuie să treacă pragul persoanei. Acest prag o dată trecut, omul devine răspunzător să dea viață, așa cum este răspunzător de întreaga natură; controlul procreării este semnul irecuzabil al morții vechiului sacru, câștigul ireversibil al culturii sexuale. Am putea să-i expunem pe îndelete și semnificația etică și pericolele cele noi. Dar aceste pericole sunt inversul măreției sexualității umane: prin controlul procreației, reproducerea încetează de a fi un destin, în același timp în care se eliberează dimensiunea tandreței în care se exprimă noul sacru. Totodată, ceea ce ruinează vechiul Eros sacru este și ceea ce permite de asemeni a-l salva, în lumina lui *Agapé*. Prin tandrețe încercăm să reconstituim un simbol al inocenței, să ritualizăm visul nostru de inocență, să restaurăm integritatea și integralitatea cărnii. Dar această tentativă presupune emergența persoanei; ea nu poate fi decât inter-personală; vechiul mit al androginului rămâne un mit al indistinctului, al nediferențierii; el trebuie să se transforme într-un nou mit, al reciprocității, al reciprocității carnale. Această restaurare, la un alt nivel de cultură și de spiritualitate, al sacrului primitiv, presupune că *Agapé* nu este doar iconoclast, dar și că el poate salva toate miturile, inclusiv cele ale Erosului.

Dar este oare posibil acest demers? El deja conține un germene de precaritate prin simplul fapt că, pentru a cuceri intensitate și durată, legătura sexuală trebuie să se lase educată prin disciplina *instituției*. Am văzut că sacrul transcendent este un moment necesar al acestei istorii a sacrului; dar sacrul transcendent, care a generat o etică a legii politice, a dreptății sociale, a constrâns cu brutalitate anarhia Erosului să se plece în fața legii căsătoriei. Etica sexuală, suferind influența eticii politice, s-a încărcat de drepturi și îndatoriri, de obligații și contracte: se știe cortegiul de interdicții, prohibiții și inhibiții care însoțesc dresarea instinctului. Prețul de plătit pentru a *socializa*. Erosul este desigur teribil. Și totuși nici o societate modernă nu-și imaginează măcar să renunțe să canalizeze de bine de rău și să stabilizeze demonismul Erosului prin instituția familiei conjugale. Se poate concepe că există destine sin-

gulare scutite de această legalitate – şi există mari exemple, mai ales printre artişti şi mari creatori de cultură, a căror soartă nu poate fi imaginată conţinută în chingile căsătoriei. Dar ce *legislator*, ce dătător de lege ar găsi prin aceasta argument pentru a „dezinstituţionaliza“ sexul şi a impune ca pe o regulă universală maxima acestor destine singulare? Se ştie bine că omul nu a ajuns la umanitatea sa şi nu şi-a umanizat sexualitatea decât prin intermediul disciplinei – costisitoare în multe privinţe – a instituţiei conjugale. Un pact precar s-a înnodat între Eros şi instituţia căsătoriei, nu lipsit de contrapartidă, nu lipsit de suferinţă şi uneori chiar cu riscul de a distruge din umanitate; căsătoria este pariul cardinal al culturii noastre în ceea ce priveşte sexul; acest pariu nu este în întregime câştigat; fără îndoială nici nu poate fi în întregime câştigat; tocmai de aceea *procesul intentat căsătoriei* rămâne mereu o sarcină posibilă, utilă, legitimă, urgentă; revine literaturii şi artelor să denunţe ipocrizia unei societăţi care tinde mereu să-şi acopere toate trădările sub pretextul idealurilor sale; orice etică de constrângere generează reaua credinţă şi impostura; de aceea literatura are o funcţie de scandal de neînlocuit; căci scandalul este biciul imposturii. Iar impostura îl va însoţi pe om atâta timp cât nu va putea să determine coincidenţa singularităţii dorinţei cu universalitatea instituţiei; or, în civilizaţia noastră, căsătoria este mereu într-o oarecare măsură, sub semnul obligaţiei, multe căsnicii strivite fiind chiar sub această obligaţie; căsătoria vrea să protejeze durata şi intimitatea legăturii sexuale şi astfel să o facă umană, dar pentru mulţi este tocmai ceea ce ruinează şi durata şi intimitatea.

Pariul unei etici a tandreţei este că, *în ciuda* acestor riscuri, căsătoria rămâne cea mai bună şansă pentru tandreţe. Ceea ce această etică conservă din sacrul transcendent este ideea că instituţia poate servi drept disciplină Erosului, transpunând din sfera politică în sfera sexuală regula dreptăţii, a respectului celuilalt, a egalităţii de drept şi de reciprocitate în obligaţie; în schimb, acaparând instituţia, etica tandreţei îi transformă intenţia; în spiritul instituţiei, scopul dominant al căsătoriei este procreaţia, perpetuarea umanităţii ca specie: etica tandreţei vrea

să includă procreația în sexualitate și nu sexualitatea în procreație, ducând în fruntea scopurilor căsătoriei *perfecționarea* relației interpersonale. Această promovare a temei personale și interpersonale este punctul final în care ajunge o mișcare care a permis înlocuirea familiei ancestrale cu familia conjugală, mergând dinspre pactul între familii în alegerea reciprocă a partenerilor. Dar este oare fuzionarea instituției cu Erosul sublimat în tandrețe întotdeauna o reușită? Nimic nu o poate garanta. Este motivul pentru care o fisură ascunsă amenință să ducă la ruptură întreaga aventură a sexualității umane prin intermediul căreia se urmărește realizarea mai multor țeluri discordante.

Iată fisura. Or, datorită acestei disonanțe care amenință fragilul compromis între *Eros* și *Civilizație* operează o tendință contrifugă, anti-instituțională, care culminează în „erotismul“ contemporan. Asupra vremurilor noastre acționează două mișcări de sens contrar, una de resacralizare a dragostei și cealaltă de desacralizare.

Rătăcirea sau erotismul împotriva tandreței

Termenul de erotism, așa cum vom vorbi îndeajuns despre aceasta în cele ce urmează, este ambiguu: mai întâi, el poate desemna una din componentele sexualității umane, componenta sa instinctuală și senzuală; apoi, el desemnează arta de a iubi clădită pe cultura plăcerii sexuale: în această calitate el este tot un aspect al tandreței, atâta timp cât grija pentru reciprocitate, pentru gratificarea mutuală, pentru dăruire, este mai importantă decât egoismul și narcisismul satisfacției; dar erotismul devine dorință rătăcitoare a plăcerii atunci când se desprinde din fascicolul tendințelor strânse împreună prin grija de a avea o legătură interpersonală durabilă, intensă și intimă. Atunci pune probleme erotismul. Or, așa cum am învățat de la Freud – în principal din cele *Trei eseuri asupra sexualității* – sexualitatea nu este simplă, iar integrarea multiplelor sale componente este o sarcină indefinită. Această dezintegrare, care nu e resim-

țită ca un eșec, ci căutată ca o tehnică a corpului, face ca erotismul să se situeze la polul opus tandreței; în tandrețe, raportarea la celălalt e mai importantă și ea poate controla erotismul, erotismul în sensul de componentă senzuală a sexualității; în erotism, cultura egoistă a plăcerii e mai importantă decât schimbul de dăruire.

Erotismul, în sensul limitat și peiorativ al termenului, a existat mereu (unii dintre corespondenții noștri, așa cum vom vedea, afirmă chiar că el este în regresie într-o civilizație utilitară și axată pe muncă); cultura plăcerii este o posibilitate fundamentală a sexualității umane, pentru simplul fapt că ea nu se lasă redusă la reproducerea animală; ea are un anumit joc și devine joc; cultura plăcerii vine la chemarea tandreței și se poate întotdeauna întoarce împotriva ei; este șarpele pe care tandrețea îl crește la sân; așa este; trebuie s-o știm și s-o acceptăm; demonismul Erosului este dubla posibilitate a erotismului și a tandreței; constrângerea pe care instituția a exercitat-o mereu asupra tandreței nu încetează să impulsioneze tandrețea centrifugă a erotismului în același timp în care instituția lucrează la integrarea sa în tandrețe.

Dar dacă „erotismul“ este o posibilitate și un pericol intern pentru sexualitate în măsura în care ea este umană, modalitățile sale contemporane par noi; pe acestea ne propunem să le elucidăm în continuare; mă voi limita aici să îndrept atenția spre trei grupe de fenomene, de altfel legate și în acțiune reciprocă. Mai întâi este ceea ce voi numi *cădere în insignifianță*. Ridicarea interdicțiilor sexuale a produs un bizar efect pe care generația freudiană nu l-a cunoscut, pierderea valorii prin *facilitate*: sexul devenit la îndemână, disponibil și redus la o simplă funcțiune biologică, devine propriu-zis insignifiant. Astfel, punctul extrem de destrucție a sacrului cosmo-vital devine în același timp punctul extrem al dezumanizării sexului.

La acest prim fenomen au contribuit multe circumstanțe: amestecul sexelor în viața economică și în cursul studiilor, cucerirea de către femeie a unei egalități care îi dă acces la libertatea sexuală care era până atunci privilegiul bărbatului; pe scurt, tot ceea ce face ca întâlnirea sexuală să devină *facilă* fa-

vorizează în egală măsură căderea la gradul zero a sensului și a valorii.

La aceasta se adaugă intrarea în domeniul public a literaturii sexologice de vulgarizare. Omul se cunoaște mai bine pe sine, din momentul în care sexualitatea sa devine publică; dar pierzând caracterul său clandestin, ea își pierde de asemeni și caracterul intim. Noi, ăștia, mamiferele, spunea Béguin... Se întâmplă aici ceva ireversibil: difuzarea științelor umane face ca ele să devină la rândul lor un fenomen cultural nou care face parte din situația ce trebuie asumată.

În fine, sexualitatea suferă șocul consecințelor tuturor celorlalți factori care acționează în sensul depersonalizării și al anonimatului. Mărturiile psihanaliștilor americani sunt în acest sens foarte instructive; ei asistă la dispariția treptată a tipului de obsedat prin refulare, caracteristic epocii victoriene și la creșterea simptomelor mai subtile: pierderea contractului afectiv, neputința de a iubi și de a urî; clienții lor se plâng din ce în ce mai mult de a nu putea resimți angajarea afectivă a întregii lor personalități în actul sexual, de a face dragoste fără a iubi.

Căderea sexualității în insignifianță este deopotrivă cauza și efectul acestei decăderi afective, ca și cum anonimatul social și anonimatul sexual s-ar stimula reciproc.

Al doilea fenomen: pe măsură ce sexualitatea devine *insignifiantă* ea devine mai *imperativă* cu titlu de ripostă la decepțiile suferite în alte sectoare ale vieții umane; sexualitatea, exasperată de funcția sa de compensare și de revanșă, devine într-un fel scoasă din minți. Despre ce decepții e vorba?

Mai întâi despre decepții în cadrul muncii; ar putea fi făcute importante studii pe această temă: civilizația muncii și sexualitatea. Faptul că munca ar fi un factor de educare a instinctului, prin caracterul său anti-libidinal, a fost amplu pus în evidență de școala ferudiană a *ego-analizei* (*ego-analysis**: Hartmann, Erikson etc.); e un lucru cert că personalitatea se edifică, eul își cucerește autonomia tocmai pornind de la situații non-conflictuale (din punct de vedere instinctiv cel puțin);

---

* În engl., în text (N. tr.).

munca este, împreună cu limbajul și cu ucenicia vieții în instituții, una din aceste situații non-conflictuale (*conflict-free sphere** – termenul lui Erikson). Dar și consecința este importantă: experiența omului modern este de a nu fi „mulțumit“ în societatea concepută ca luptă organizată contra naturii; decepția sa este mult mai profundă decât un simplu refuz al regimului economico-politic al muncii sale; el este decepționat de lumea tehnologică însăși. De aceea el își deplasează de la muncă la timpul liber sensul vieții sale. Erotismul apare astfel ca o dimensiune a timpului liber; deseori el nu este decât răgazul cel mai ieftin petrecut, cel puțin atunci când e vorba de ceea ce se cheamă erotism incult.

Acestei decepții primare i se adaugă și aceea a „politicului”. Asistăm la un anumit eșec al definiției politice a omului. Omul, sătul să facă istoria, aspiră la non-istorie; el refuză să se definească ca un „rol“ social și visează să fie un om necalificat din punct de vedere civil. Cutare film ne arată niște adolescenți funciarmente neinteresați de rolul lor socio-politic („*Trișorii*”). Este aceasta o caracteristică a țărilor vechi lipsite de sentimentul unei mari datorii? Nu știu. În orice caz, erotismul apare ca o formidabilă revanșă, nu numai a timpului liber asupra muncii, dar și a elementului privat asupra celui public, în ansamblul său.

În sfârșit, la un nivel mai profund, erotismul exprimă o decepție mai radicală, decepția „sensului”; există o legătură secretă între erotism și absurditate. Când nimic nu mai are sens, rămâne plăcerea momentană și artificiile acesteia. Această trăsătură ne înscrie pe pista unui al treilea fenomen care ne face să ne apropiem și mai mult de natura erotismului; dacă sexualitatea rătăcitoare este deopotrivă *insignificantă* și *imperativă* ca revanșă, rămâne ca ea să devină și *interesantă*. Erotismul este astfel o revanșă nu numai asupra muncii, politicii, cuvântului, dar și asupra insignifianței sexualității înseși. De aici și căutarea unei sexualități fabuloase. Această căutare eliberează o potențialitate fundamentală a sexualității umane

* În engl., în text (N. tr.).

pe care deja am evocat-o: anume de a separa plăcerea de funcția de procreare, dar nu numai de ea (și dragostea-tandrețe face acest lucru), ci chiar și de tandrețea însăși. Și iată-l astfel pe om angajat într-o luptă extenuantă împotriva sărăciei psihologice a chiar plăcerii înseși, care nu mai este susceptibilă de perfecționare în brutalitatea ei biologică. Erotismul își va construi fabulosul în intervalul disocierii hedoniste și în limitele finitudinii afective. De aici caracterul quasi-disperat al demersului său: erotismul cantitativ al unei vieți dedicate sexualității – erotismul rafinat, pândind varietatea – erotismul imaginativ al jocului dintre „a lăsa să se vadă"/„a ascunde" sau „a refuza"/„a dărui" – erotismul cerebral al voyeristului care se insinuează ca un al treilea personaj în toate rolurile erotice; pe toate aceste căi se construiește un fabulos sexual proiectat în diverși eroi ai sexualităților; de la o formă la alta acesta alunecă dinspre promiscuitate spre singurătatea dezolată. Disperarea intensă a erotismului – care nu este departe de a ne aminti butoiul găurit al legendei grecești – constă în a nu compensa niciodată pierderea valorii și a sensului acumulând niște *ersatz**-uri de tandrețe.

Enigma sexualității

Nu aș vrea să închei cu această notă pesimistă, ci să pun împreună cele două jumătăți ale analizei mele. De-a lungul celor două căi ale sexualității, ceea ce tandreței și cea a erotismului, am putut zări ceva: anume, că sexualitatea, în fondul său, rămâne impermeabilă față de reflecție și inaccesibilă dominării ei de către om; poate datorită acestei opacități ea nu e conținută nici în etica tandreței, nici în non-etica erotismului; și că ea nici măcar nu poate fi resorbită nici într-o etică, nici într-o tehnică, ci numai *reprezentată simbolic* prin intermediul a ceea ce este încă mitic în noi.

Până la urmă, atunci când două ființe se strâng în brațe, ele nu știu ce fac; ele nu știu ce vor; ele nu știu ce caută; ele nu știu

* În orig.: *ersatz* << germ. *Ersatz*, s.m., „surogat" (N. tr.).

ce găsesc. Ce semnifică oare această dorință care le împinge una spre alta? Este dorința de plăcere? Da, bineînțeles. Dar este un răspuns sărac; pentru că în același timp noi presimțim că nici plăcerea nu-și are sensul în ea însăși; el fiind *figurativ*. Dar ce anume figurează? Conștiința vie și obscură pe care o avem este aceea că sexul participă la o rețea de virtualități ale căror armonice cosmice sunt uitate, dar nu abolite; că viața este ceva mult mai mult decât viață; vreau să spun că viața este mai mult decât lupta împotriva morții, decât o întârziere a sorocului fatal; că viața este unică, universală, întreagă în toți, și că bucuria sexuală dă acces tocmai la acest mister; că omul nu se personalizează, etic, juridic, decât dacă se scufundă din nou în fluviul Vieții – acesta este adevărul romantismului ca adevăr al sexualității. Dar această conștiință vie este de asemeni și obscură, căci noi știm bine că acest univers la care participă bucuria sexuală s-a prăbușit în noi; că sexualitatea este epava unei Atlantide scufundate. De aici și enigma ei. Acest univers dizlocat nu mai este accesibil naivității, ci *exegezei* savante a vechilor mituri; el nu retrăiește decât prin grația unei *hermeneutici*, adică a unei arte de „a interpreta“ scrierile astăzi tăcute; și un nou hiatus separă epava de sens pe care această hermeneutică a limbajului ne-o restituie și această altă epavă de sens pe care sexualitatea o descoperă organic fără nici un limbaj.

Să mergem mai departe: enigma sexualității constă în faptul că ea nu poate fi redusă la trilogia care îl definește pe om: limbaj-unealtă-instituție. Pe de altă parte, ea aparține într-adevăr unei existențe prelingvistice a omului; chiar și atunci când ea se *exprimă*, expresia pe care o îmbracă este infra-para-supralingvistică; ea mobilizează un limbaj, desigur; dar acest limbaj, ea îl traversează, îl îmbrâncește, îl sublimează, îl prostește, îl pulverizează în murmur, în invocație, îl anulează ca mediere; ea este Eros, nu Logos. De aceea restituirea ei integrală în elementul Logosului rămâne radicalmente imposibilă.

Eros aparține pe de altă parte existenței pretehnice a omului; chiar atunci când omul își asumă responsabilitatea lui și îl integrează într-o tehnică a corpului (fie că e vorba numai de o artă a potrivirii sexuale sau mai precis de o tehnică de prevenire a

procreării), sexualitatea rămâne hiperinstrumentală; instrumentele ei trebuie să se piardă din vedere; sexualitatea rămâne funciarmente străină de relația „intenție-instrument-lucru"; ea este o rămășiță a imediateții non-instrumentale; relația corp-corp sau mai bine spus „persoană-carne/carne-persoană" – rămâne funciarmente netehnică. Îndată ce atenția se fixează pe tehnica potrivirii sau pe tehnica sterilității, farmecul s-a destrămat.

În sfârșit, orice s-ar spune despre echilibrul pe care și-l găsește în căsătorie, Erosul nu este instituțional. Îl ofensăm dacă îl reducem la contract, la datoria conjugală; legătura sa naturală se poate analiza în termeni de drepturi-obligații; legea sa care nu mai este o lege, este reciprocitatea dăruirii. Prin aceasta, el este intra-juridic, para-juridic, supra-juridic. De aceea intră în esența lui să amenințe, prin demonismul care-l caracterizează, instituția – orice instituție, inclusiv aceea a căsătoriei. Dragostea, așa cum a fost ea șlefuită în cadrul culturii noastre, înaintează printre două abisuri: cel al dorinței rătăcitoare și cel al unei voluptăți ipocrite pe care i-o produce constanța – caricatură rigoristă a fidelității.

Fericită și rară rămâne întâlnirea – în trăirea fidelității – dintre Erosul nerăbdător față de orice regulă și instituția pe care omul nu o poate menține fără sacrificiu.

Muncă și vorbire

Legătura dintre vorbire și muncă în viața noastră atestă în modul cel mai manifest tensiunile existente între dinamica existenței personale și mișcarea dureroasă a civilizațiilor. Această legătură este o articulație foarte primitivă, foarte fundamentală a condiției noastre și, deopotrivă, un produs foarte subtil al culturilor și tehnicilor care evoluează de-a lungul istoriei. De aceea putem surprinde această legătură în starea ei incipientă într-o analiză fenomenologică foarte rudimentară a lui *a spune* și *a face* și o reîntâlnim apoi la un foarte înalt nivel de complexitate prin intermediul problemelor pe care le ridică în zilele noastre situația literaturii într-o civilizație tehnică, dificultățile Universității, orientarea învățământului tehnic, problemele umane ale mașinismului industrial etc. Vom încerca așadar să ne plasăm la cele două extremități pe care le presupune acest studiu: dinspre partea rădăcinilor și dinspre aspectele ei actuale; dinspre partea rădăcinilor muncii și vorbirii, și dinspre partea sarcinilor contemporane ale unei civilizații a muncii și a vorbirii. Între cele două versante, într-un segment intermediar, vom medita asupra forței vorbirii.

Dar de ce această temă? Mi s-a părut a fi mijlocul de a relua sub un nou unghi problema unității civilizației pe care o abordez între altele și prin problema adevărului și a multiplelor ordine de adevăr. Ajunsesem deja să constat că o civilizație înaintează atât prin pluralitatea și complicarea sarcinilor de îndeplinit, cât și prin apropierea de această unitate organică pe care o atestă marile perioade. Dialectica primordială a vorbirii și a muncii ne readuce în vecinătatea aceleiași dezbateri. Acest studiu pornește într-adevăr de la o decepție și de la o neliniște: de la o decepție în fața filosofiilor contemporane ale muncii (marxistă, existențialistă sau creștină); de la o neliniște în prezența noțiunii de civilizație a muncii.

Descoperirea și redescoperirea omului în postura lui de muncitor este unul din marile evenimente contemporane;

aspirația noastră de a institui o civilizație a muncii este în perfect acord cu presupozițiile acestei filosofii a muncii. Aderența mea e deplină la aceste presupoziții filosofice și la această aspirație economico-socială, și întreaga mea analiză tinde să răspundă decepției și neliniștii născute *în interiorul* acestei adeziuni și care se hrănesc amândouă chiar din această adeziune.

Ceea ce mă decepționează este de a vedea că reabilitarea muncii triumfă în gol. O asemenea reflecție pleacă, într-adevăr, de la o formă determinată a muncii: munca ca luptă cu natura fizică în vechile meserii și în cadrul mașinismului industrial; apoi, din aproape în aproape, noțiunea de muncă se amplifică până când ajunge să înglobeze și toate activitățile științifice, morale și chiar speculative și tinde către noțiunea foarte nedeterminată a unei existențe militante a omului și nu a uneia contemplative. În acest moment, munca desemnează întreaga condiție încarnată de om, pentru că nu există nimic pe care omul să nu-l realizeze printr-o activitate laborioasă; nu există nimic omenesc care să nu fie *praxis*; dacă, în plus, se consideră că existența omului este identică cu însăși activitatea lui, trebuie spus că omul *este* muncă. Și de ce atunci filosofia muncii nu s-ar prelungi până la această contemplare care este accesibilă omului, dacă este adevărat că un nou câmp de devenire și de activitate militantă se deschide în inima unei eterne vieți a omului? Vom spune prin urmare că și contemplarea umană este și ea muncă.

În fine, nu se poate concepe oare ca o teologie a muncii să reia temeiurile și să prelungească perspectivele unei filosofii a muncii, așezând munca ca venind după creația divină?

Tocmai această apoteoză a muncii mă neliniștește. O noțiune care semnifică totul, nu mai înseamnă nimic. Prezentul studiu pretinde a păstra beneficiul analizelor în care noțiunea de muncă are un sens determinat – s-a vorbit excelent despre virtutea dură a meseriei manuale „în care nu poți să trișezi cu materia așa cum faci cu vorbele sau cu o cultură bazată pe cuvânt“ –; dar în același timp decontractăm la extrem noțiunea de muncă pentru a putea cumula în ea și avantajele ce se pot obține din indeterminarea acestei noțiuni. Tot la munca manu-

ală se face referire și atunci când omului i se dă drept deviză generală: a face și, făcând, a se face.

Și totuși nu există o scamatorie în acest mod de a reflecta care arată, din aproape în aproape, că sensul lui *a face* cel mai material se ridică până la activitatea cea mai spirituală, în timp ce rezistențele se subtilizează, iar natura rebelă, cu care luptă omul muncitor, se refiguează succesiv în obscuritatea unei lumi care trebuie înțeleasă și, până la urmă, în noi înșine, în rezistențele unui corp nesupus și în opacitatea pasiunilor noastre. Nu există aici nici o scamatorie, doar o parțialitate disimulată și, dacă pot spune așa, un soi de exces de zel.

Problema nu este de a întrerupe undeva acest progres al reflecției care înrolează succesiv condiției militante a omului toate sectoarele activității lui; chestiunea care se pune este mai degrabă aceea de a amesteca în această lectură a condiției umane o altă lectură cu care prima *se intersectează* de la un capăt la altul. Căci vorbirea și ea își anexează din aproape în aproape orice ființă omenească; nu există un ținut al muncii și un imperiu al cuvântului care s-ar limita din afară, ci există o forță a vorbirii care traversează și pătrunde tot ce e omenesc, inclusiv mașina, unealta și mâna.

Decepția mea capătă dintr-o dată sens: această specie de detentă în vid a noțiunii de muncă nu se datorează oare absenței unui contrariu care să-i fie proporționat și care, limitând-o, s-o determine? E demn de remarcat că, în această apoteoză a muncii, i se alege un contrariu prea îndepărtat, prea vag, și, ca să spunem până la capăt, himeric și străin de condiția umană: contemplarea; nici măcar, cum s-a spus, oarece contemplare umană la care s-ar munci din greu, ci contemplarea *pură*, privirea care s-ar face prezentă la tot ce cuprinde clipa, viziunea fără efort, fiind fără rezistență, posesiunea fără durată fiind fără efort. A identifica existența cu munca, înseamnă același lucru ca și alungarea acestei contemplații pure din ceea ce este propriu-zis condiția umană. Ceea ce e zadarnic și, în orice caz, prea puțin instructiv, pentru că o asemenea idee-limită nu poate fi cu adevărat polul opus reflecției. Nu este decât o himeră care se îndepărtează de noi și lasă locul pentru ceea ce este ome-

nesc în toată amplitudinea sa. Nu e oare mai profitabil să discernem chiar în interiorul finitudinii omenești, în inima vieții militante a omului, contrastele semnificative? Nu e mai lămuritor să-i găsim muncii un pol opus, care să fie pe măsura ei și pe care să-i pună în evidență semnificația și, în același timp, să-i conteste suficiența? De pildă: spun eu oare că muncesc atunci când mă întorc de la lucru și mă odihnesc? Muncesc oare atunci când citesc, când sunt la cinema, când mă plimb? Muncesc în prietenie sau în dragoste? Muncesc când repar câte ceva prin casă sau construiesc ceva pentru plăcerea mea? Măreția muncii este de a fi în confruntare cu alte moduri de a exista și astfel de a le limita și de a fi limitat de ele; vorbirea va fi pentru noi acest *altul* – acest altul printre alții – care justifică și contestă gloria muncii.

A face și a spune

Căci și vorbirea este omenească; și ea este un mod al finitudinii; ea nu se găsește, așa precum contemplarea pură – dincolo de condiția umană; ea nu este cuvântul Domnului, cuvântul creator, ci vorbirea omului, un aspect al existenței lui militante; ea înfăptuiește, face ceva în lume; sau mai degrabă omul, vorbind, face ceva și se face, dar altfel decât muncind.

Să ne uităm cum se naște vorbirea la suprafața gestului; să lansăm ipoteza cea mai favorabilă interpretării pragmatice a limbajului: să presupunem alături de Pierre Janet că vorbirea cea mai simplă a fost un fel de strigăt imperativ care, mai întâi, a însoțit și a facilitat emoțional acțiunea (experiența evocată nu are nevoie să fi avut loc efectiv: ea are valoarea unei reconstrucții imaginare care lămurește structura actuală a limbajului); acest strigăt al celui care se află în frunte s-ar fi detașat de acțiune ca o fază inițială a acesteia, ca moment care o lansează; și astfel, strigătul este vorbire îndată ce îndeamnă la a face în loc de a face. Acest strigăt imperativ aparține deci ciclului gestului: el înfăptuiește, într-un anumit sens; este precum fragmentul inițial, inițiator, care apoi reglează înfăptuirea operei. Din

aproape în aproape, orice vorbire poate fi adusă la *praxis*: în cazul cel mai simplu, ea nu este decât un moment al acestuia; acest moment devine o etapă a *praxis*-ului îndată ce imperativul scurt ia proporțiile unei scheme anticipatoare, ale unui Plan, acest plan nefiind decât anticiparea verbală a *praxis*-ului. În sfârșit, am putea considera întregul edificiu al culturii ca fiind un lung ocol care pleacă de la acțiune și se întoarce tot la acțiune.

Moment, etapă, ocol: într-un anumit sens, vorbirea este toate acestea și, într-un sens autentic, o anexă a demersurilor de transformare a mediului uman de către agentul uman. Această virtualitate fundamentală justifică o lectură marxistă a culturii în care munca se revelă a fi forța care strânge la un loc tot ceea ce este omenesc.

Și totuși, chiar de la origine, vorbirea transgresează marginile gestului și se strecoară înainte. Căci imperativul nu mai este deja decât o porțiune emoțională a acțiunii în curs; el valorează deja într-un anumit fel cât întreaga acțiune. El „vrea să spună“ întregul gestului, pe care îl depășește în zbor și îl supervizează (vom regăsi curând la psihotehnicienii muncii industriale această funcțiune de supervizare – *Übersichtlichkeit** – care ține în germene intelectualitatea capabilă de a salva munca parcelară și repetată; nu rătăcim așadar în marginile problemelor concrete ale civilizației, ne instalăm dinainte în miezul chiar al problemelor pe care le pune de exemplu umanismul tehnic).

Imperativul care, adineaori, se năștea la frontierele gestului pe cale de a fi înfăptuit, permite desenul la prima luare a distanței, la primul pas înapoi reflexiv care, datorită intervalului, orificiului săpat în plinătatea gestului în curs de a se înfăptui, permite să se vadă țelul proiectiv al gestului total.

Considerată la suprafața gestului, vorbirea devansează orice gest *semnificându-l*. Ea este sensul înțeles a ceea ce trebuie făcut.

Începând de aici se poate întotdeauna citi istoria muncii așa cum e ea traversată și purtată de o istorie a vorbirii. Omul care

---

* În germ., în text (N. tr.).

vorbește transformă uneltele sale într-un limbaj anticipând noile ipostaze în care corpul apasă asupra materiei. Unealta prelungește prea mult corpul pentru a conține în ea însăși principiile propriei revoluții. Unealta lăsată într-un anumit sens doar pe seama ei este de ordinul cutumei și al somnului, așa cum o dovedește permanența și rezistența la schimbare a utilajelor țărănești și meșteșugărești. Vorbirea este cea care răstoarnă forma pe care a dobândit-o gestul și unealta; eșecul, suferința îl fac pe om să cadă pe gânduri și să se întrebe. Atunci se formează vorbirea interioară: cum se poate face altcumva? Unealta suspendată în aer, unealta vorbită este dintr-o dată brăzdată de alte proiecte de acțiune în linie punctată; o răsturnare a formei, o restructurare a formei, o restructurare a forțelor de apăsare a corpului asupra materiei are loc datorită limbajului; limbajul anticipează, semnifică și încearcă orice transformare în imaginar, în acest vid inventiv deschis de eșec și de interogația asupra eșecului.

Dar mai ales, vorbirea este cea care face trecerea de la unealtă la mașină. Așa cum spunea Emmanuel Mounier în *Mica Spaimă a secolului al XX-lea*, „mașina nu este, precum unealta, o simplă prelungire materială a membrelor noastre. Ea este de un alt ordin: o anexă a limbajului nostru, o limbă auxiliară a matematicii pentru a pătrunde, desprinde și revela secretul lucrurilor, intențiile lor implicite, disponibilitățile lor nefolosite".

Tocmai pentru faptul că omul a vorbit spațiul în cadrul geometriei în loc să-l trăiască și să-l acționeze în cadrul măsurătorilor topometrice, tocmai de aceea a fost posibilă matematica, iar prin ea, fizica matematică și tehnicile apărute în urma revoluțiilor industriale succesive. Este cu totul izbitor să aflăm că Platon a contribuit la edificarea geometriei euclidiene printr-o muncă de denumire a liniei, suprafeței, egalității și asemănării figurilor etc. care proscria cu sălbăticie orice recurs și orice aluzie la manipulări, la transformări fizice ale figurilor. Acest ascetism al limbii matematice, căreia îi datorăm în ultimă instanță toate mașinile noastre începând din era mecanicistă, ar fi fost imposibil fără eroismul logic al unui Parmenide negând

în bloc lumea devenirii și a *praxis*-ului în numele identității cu ele însele a semnificațiilor. Acestei negări a mișcării și a muncii îi datorăm noi opera lui Euclid, cea a lui Galilei, mecanismul modern și toate aparatele noastre și toate mașinile noastre. Căci în acestea se regăsesc în stare contractată toată cunoașterea, toate vorbele care mai întâi au renunțat să transforme lumea; grație acestei conversiuni a limbajului la gândirea pură, lumea tehnică poate să ne apară astăzi în ansamblul său, precum invadarea lumii verbale în lumea musculară. Această reluare a comportamentelor pragmatice prin comportamentul comprehensiv este deosebit de lămuritoare: ea ne revelă, în miezul însuși al activității productive, compoziția inițială, dar totodată și confruntarea care apare între vorbire și muncă.

Această suprapunere reciprocă este deja o contestare originală: *praxis*-ul se anexează vorbirii ca un limbaj planificator, dar vorbirea este la origine o îndepărtare reflexivă, o „considerare de sens”, *theoria* în stare incipientă. Această dialectică primitivă și mereu renăscândă ne invită să renunțăm cu hotărâre la orice interpretare behavioristă și *a fortiori* epifenomenistă a așa-numitelor suprastructuri culturale ale societății. Limbajul este tot așa de bine infrastructură ca și suprastructură. Trebuie să se renunțe deliberat aici la schema infra- și suprastructurii și să se stea față în față cu un fenomen riguros circular, în care cei doi termeni se implică și se debordează rând pe rând.

Forța vorbirii

Vorbirea cea mai apropiată de muncă, vorbirea imperativă, este deja, în stare incipientă, o critică a muncii, în dublul sens al unei supuneri la judecată și a unei impuneri de limite.

Ea este o critică a muncii pentru că suspendă încă de la originea sa preocuparea de a trăi, care este sufletul muncii; ea își ia distanță, *reflectează*.

Dar dacă ea suspendă preocuparea, pe de altă parte o reia, o înlocuiește această preocupare într-o manieră nouă care aparține tot condiției militante a omului, finitudinii omenești: ea reia preocuparea pe planul *semnelor*.

Să rămânem încă pentru câtva timp în cadrul îngust al vorbirii imperative care ne-a fost de ajuns pentru a deschide o primă breșă în preocuparea închisă a acțiunii. Ce nouă operațiune inaugurează această vorbire la frontierele muncii?

Mai întâi o acțiune specifică asupra celuilalt, care ține de *influență* și nu de *producție*. Producția se aplică unei naturi, materiale sau nu – unui „ceva“ de persoana a III-a. Influența, sub forma imperativă însăși a exigenței, presupune deja un celălalt, o altă persoană: fie că este presantă sau politicoasă, brutală sau deghizată, exigența suscită de la celălalt o „urmare”, care deja nu mai este un „efect”. Raportul exigență/consecință[33] debordează raportul producție-produs. Acest raport inter-uman născut din vorbire furnizează muncii un contrast și o componentă deopotrivă. Un contrast: căci influența este altceva decât această acțiune a transformării fără reciprocitate care este producția. O componentă: pentru că în același timp influența îmbogățește munca cu întreaga gamă a relațiilor inter-umane: orice activitate *labor*ioasă este în același timp col-*laborare*, adică muncă nu numai împărțită, dar și vorbită mai multora. Psihosociologia se referă constant la acest strat social și verbal – social *pentru că* este verbal – al muncii. Astfel, randamentul slab și oboseala sunt influențate de deteriorarea relațiilor inter-umane care rezultă nu numai din diviziunea muncii ca atare, dar și din organizarea socială a muncii: relații de camaraderie la locurile de muncă, relații de execuție între birourile de proiectare și ateliere, relații de subordonare socială între direcție și executanții muncitori, fără a omite toate relațiile sociale care traversează întreprinderea în interior și în exterior; toate aceste relații care ordonează munca (în toate sensurile cuvântului *a ordona*) se situează în universul vorbirii.

Dar vorbirea imperativă nu lucrează numai în raport cu *altul*, ci și în raport cu omul care, prin cuvânt, devine ființă semnificantă. Cine vorbește se pronunță și despre sine însuși, dă verdict despre sine, se hotărăște; el dă astfel despre sine un decret care îl elucidează și care separă confuzia afectivă prealabilă. Vorbirea interioară care învăluie orice decizie atestă într-un mod strălucitor promovarea umană pe care o reprezintă

vorbirea: dacă nu-mi spun nimic mie însumi, înseamnă că nu ies deasupra ceții inumane a sălbăticiei. Nu mă ordonez mai mult decât se ordona acum o clipă munca mea.

Dar ar trebui să putem discerne, în spatele acestei lucrări asupra altuia și asupra sinelui – în spatele vorbirii care influențează, în spatele vorbirii prin care dau sentință asupra mea însumi și mă decid – operația cea mai ascunsă a vorbirii: operația semnului însuși asupra sensului, promovarea de sens pusă la cale de vorbire. Vorbirea, spuneam, nu „face“ nicicum, cel mult ea „îndeamnă la a face“ (fie că o face prin mine însumi, fie prin mine însumi tratat drept un altul); dar dacă ea îndeamnă la a face este pentru că ea *semnifică* ceea ce este de făcut și pentru că exigența semnificată celuilalt este „înțeleasă“ de acesta și este „urmată“ de el.

A semnifica un sens înseamnă, într-o manieră foarte complexă, a înfăptui o operațiune. Nu ne este posibil, în cadrul acestui studiu, să dăm mai mult decât doar câteva indicații aluzive asupra acestei operații care este totuși adevărata contrapartidă a muncii, chiar până în muncă.

Nu există vorbire, mai întâi, fără o activitate de discriminare a ceea ce distinge verbul acțiunii de agentul său (eventual, termenul, efectul și mijloacele sale). De această activitate de denumire se leagă o importantă înfăptuire, aceea a denumirii; căci cele două lucruri sunt legate: a distinge și a numi obiectele, aspectele obiectelor, acțiunile, calitățile etc. A discrimina constituie prima din aceste mari înfăptuiri, prima operă, iar a articula este cea de-a doua. Pentru că vorbirea articulează în fraze, vorbe și substantive, adjective, complemente, plural etc., noi stăpânim acțiunea noastră însăși printr-un soi de „frazare“ a gesturilor noastre; toată acțiunea noastră este astfel guvernată de distincții și de relații. În afara acestei „frazări”, omul șade în inarticulare și în confuzie. Sensul acestei frazări nu este o transformare a lucrurilor sau a noastră înșine, nu este o producție în sensul propriu, ci o semnificație și orice semnificație desemnează în gol ceea ce munca va îndeplini, în sensul în care se îndeplinește un proiect, un jurământ, un țel.

Acest vid de semnificații este fără îndoială la originea mizeriei limbajului și a mizeriei filosofiei: dar mai întâi el face

grandoarea limbajului, căci tocmai prin acest vid de semnificații care desemnează fără a face ceva, vorbirea articulează și structurează acțiunea.

Or, această „neputință" a vorbirii, în raport cu „forța" muncii, este cu adevărat o operație, o operă înfăptuită, fără ca totuși vorbirea să fie în sens propriu o muncă. Pentru a spune același lucru cu și mai multă forță, ceea ce numim „frazarea" acțiunii este o „propoziție" (în sensul în care se vorbește în gramatică de o propoziție relativă, infinitivală etc.); or, orice propoziție manifestă un act de *propunere**. Omul care vorbește *propune* un sens; este modalitatea sa verbală de a lucra.

Această activitate de propunere este disimulată în vorbirea cotidiană, obosită de a tot fi vorbită; ea se ivește în prim plan în limbajul matematic unde denumirea este întotdeauna proaspătă. „Se numește volum o porțiune de spațiu limitată în toate părțile. Se numește suprafață... se numește linie... în fine, se numește punct...". Brice Parain se minuna nu de mult de această putere de a propune, de *a forma un sens* prin numire: „Denumirea este prima judecată... vorbele noastre creează ființe și... nu se mulțumesc să manifeste senzații... limbajul este prin natură o abstracție în acest sens că el nu manifestă realitatea, ci o semnifică în adevăr[34]. Strivitoare răspundere de a vorbi bine.

Vorbirea dubitativă

Dar vorbirea nu este doar imperativă: e vremea să ridicăm restricțiile impuse analizei de o ficțiune în întregime pedagogică; de aceea o reflecție asupra operei limbajului de propunere a unui sens depășea deja cadrul vorbirii imperative.

Vorbirea care vrea să afirme, vorbirea care încearcă să înțeleagă și care aspiră să fie înțeleasă este de asemeni vorbire dubitativă, vorbire optativă, vorbire poetică.

---

* În fr.: *poser* (*un sens*) „a susține, a afirma, a declara". Cum în lb. rom. nu există acest sens în polisemia vb. *a pune*, s-a echivalat în traducere jocul de cuvinte *proposition/poser* prin *propoziție/propunere* (N. tr.).

Imperativul îndeamnă la a face. Vorbirea dubitativă interoghează: ce este? ce înseamnă aceasta? Nu există interogație decât pentru că există îndoială; punere sub semnul întrebării, punere sub semnul îndoielii. La fel cum unealta este obicei și adormire, și vorbirea este, în prima sa mișcare, tot obicei și adormire: „se spune că...". Întotdeauna „așa se face" este susținut de „așa se spune". Civilizațiile stagnante au adormit peste tezaurul lor de unelte și de fraze.

Credința, ca mișcare spontană a existenței precritice, amprentează cu aspectele ei cotidiene toate modalitățile lui a munci și a vorbi și „confiază" în siropul tradiției moarte gesturi și locuțiuni. Vorbirea nu este trezirea uneltei, cum s-a spus cu puțin înainte, decât pentru că vorbirea este trezirea vorbirii: „credeți?"

Vorbirea dubitativă este orientată spre celălalt, spre mine, spre sens. Vorbirea dubitativă este prin excelență vorbirea adresată celuilalt. Celălalt este omul răspunsului. Și în răspuns el este în întregime a doua persoană; el nu mai este acel „ceva" caracteristic produsului uzinat; ci „tu" care răspunde. Dar vorbirea imită munca industrială atunci când vrea să producă un efect psihologic în felul în care munca obține efectul ei, adică fără reciprocitate a produsului în raport cu producătorul. Așa este vorbirea propagandei care obține efectele ei psihologice în felul în care mașina obține forma dorită a unei piese prelucrate. Această vorbire este cu totul ieșită din ciclul interogației și al răspunsului. Ea produce: ea nu cheamă. Doar îndoiala convertește vorbirea în întrebare, iar interogația în dialog, adică în întrebare *în vederea* unui răspuns și în răspuns *la* o întrebare.

Lumea dialogului penetrează și se prelungește dincolo de lumea muncii: o penetrează pentru că nu există muncă fără diviziunea muncii și nu există diviziunea muncii fără un schimb verbal care distribuie sarcinile și din care se desprinde sensul social al muncii omenești. Dar lumea dialogului depășește totodată lumea muncii: o depășește deja la locurile de muncă: psihosociologia muncii parcelare și repetate ne arată că, în chip cu totul curios, muncitorii capabili să se desprindă mental de o muncă cu atât mai eficace cu cât este mai automatizată, au un

randament mai bun atunci când pot „sta de vorbă“ în timp ce muncesc. Deja vorbirea ajută munca pentru că o compensează, pentru că ea *distrează/distrage*. Ce e de spus atunci despre dialog ca petrecere a timpului liber, acest răgaz în care atâția oameni își caută din ce în ce mai mult adevărata posibilitate de a se exprima, munca fiind doar sacrificiul social necesar pentru cucerirea acestui răgaz?

Dar vom prelungi aceste diverse incidențe ale vorbirii asupra muncii vorbind despre civilizația muncii.

Acest apel către celălalt, întors spre mine însumi, este esențiala punere sub semnul întrebării care creează spațiul reflecției și spațiul libertății: „mă întreb dacă...”. Dialogul interior este însăși reflecția. Eu însumi mă constitui drept omul *ironiei*. Din acest moment viermele este irefutabil ascuns în fructul propriului meu obicei, în arborele muncii, în rădăcinile credinței. Vorbirea e critică și face să devină critică orice poziție. Sfârșitul „naivității“ începe. Naivitatea este de ordinul lui „există“, există lucruri, există natura; există istoria, există legea muncii, există puterea celor care comandă. Lucrul, acțiunea și îndemnul la acțiune sunt virtualmente puse sub semnul întrebării de vorbirea dubitativă: lume, muncă și tirani sunt contestați global de puterea corozivă a vorbirii. Marile filosofii ale întrebării – și ale „punerii sub semnul întrebării“ – Socrate, Descartes, Hume, Kant, Husserl – nu au făcut decât să elibereze și să ducă la extrem acest geniu dubitativ al vorbirii. Prin aceasta ele sunt sufletul oricărei culturi rebele în fața sintezelor premature întotdeauna, pe care le propun și le impun civilizațiile credinței colective, fie că tema unificatoare a acestor civilizații ar fi roba, spada sau unealta.

Vorbirea dubitativă, în mod și mai radical, operează revoluția decisivă în ordinea semnificațiilor: ea introduce dimensiunea *posibilului* în țesutul fără vid al faptului brut (în dublul sens al lucrului făcut și al constatării de fapt). Creând soiul de joc al posibilității, vorbirea recâștigă sensul realului – al acțiunii și al faptului – plecând de la sensul posibil; așa procedează legea științifică, legea juridică. Tot această „degajare“ a gândirii prin intermediul întrebării, face posibilă orice „angajare“ ca moment posterior al reflecției, ca un act responsabil.

Examinată mai de aproape, gândirea dubitativă este cu adevărat institutoare a oricărei gândiri care neagă și care afirmă, și până la urmă a celor mai simple enunțuri. Pentru că răspunsul decisiv, primul răspuns este cel care spune *nu*, cel care introduce negativitatea în semnificații: tot ceea ce este este, dar vorbirea poate spune ceea ce nu este; și astfel poate fi desfăcut ceea ce este făcut. A nega înseamnă a elimina, a radia un sens posibil. Gest prin excelență improductiv; gest care nu lucrează, ci gest care introduce în credința spontană, în poziția naivă a unui sens, trăsătura decisivă care taie de la un capăt la altul și destituie poziția așa cum se destituie un principe. De acum înainte lumea vorbirii este aceea în care se *neagă*. Tocmai de aceea această lume este o lume în care se afirmă: afirmația subliniază cu o linie ceea ce negația ar putea tăia de pe listă sau deja a tăiat; ea confirmă ceea ce negația infirmă. Tocmai în lumea vorbirii dubitative există contestări. Căci în lumea contestării, acolo se fac afirmații.

De aceea se poate spune că enunțurile care în aparență nu fac decât să constate fapte, chiar și ele sunt cuceriri ale gândirii dubitative; pentru că un enunț este precum un răspuns a cărei întrebare a fost omisă.

Nu există povestire care să nu răspundă potențial la întrebarea: ce s-a întâmplat? Cum s-a întâmplat aceasta? Și întreaga știință este ca un răspuns dat ezitărilor percepției, pe care filosofia le ridică la rangul de îndoială asupra sensului calităților sensibile și de negare a prestigiului aparenței.

Această îndoială și această negare singure, numai ele au putut deschide aria de posibilitate în care a putut să apară o lege așa de abstractă, așa de ireală precum de exemplu principiul inerției, la care nici o ascultare docilă de ceea ce spun aparențele n-ar fi putut să conducă și din care, cu toate acestea, a ieșit întreaga gândire mecanicistă.

Invocarea

Nu prea ar fi totuși echitabil să închidem întreaga forță a vorbirii în alternativa imperativului sau criticii, chiar și dacă

am extinde imperiul vorbirii dubitative până la afirmație și la enunțare.

Protagoras spunea că cele patru rădăcini ale vorbirii sunt: porunca, jurământul sau rugăciunea, întrebarea și răspunsul.

Acest titlu: *eukhôlé*: jurământ, rugăciune, deschide o vastă carieră vorbirii care îl sustrage pe omul care vorbește de la alternativa injoncțiunii – care *in extremis* se pierde în muncă – și de la îndoială – care *in extremis* dizolvă omul care muncește.

La drept vorbind, altul este imperiul care se deschide aici: cererea, care așteaptă totul de la altul, care oferă pe om bunăvoinței altuia, ea nu mai este deja venită de la eul care muncește, nici de la eul ironic, ci, dacă se poate spune așa, de la eul „orației”. Este aici vorba de vorbire umană care nu este chiar o vorbire lipsită de incantație: orientată spre Dumnezeu, ea invocă în limba corului tragediei antice grecești, în cea a psalmului ebraic, în cea a liturghiilor creștine, în cea, foarte apropiată de cotidian, a rugăciunii spontane a celui credincios. Întoarsă spre lume, ea ar vrea să fie cântecul *adevărat* care afirmă sensul rar, neuzitat, stranietatea, prospețimea, oroarea, blândețea, primul zvâcnet, pacea: Hölderlin și Rilke, Ramuz și Claudel dovedesc că vorbirea nu se reduce la funcția verbală a vieții cotidiene, a tehnicilor și științelor, a codurilor, a politicii, a politeții și a conversațiilor obișnuite.

Întoarsă spre semnificațiile abstracte, vorbirea care cere este *optativul* de valoare, actul fundamental de evaluare. Nu întâmplător Socrate a dus bătălia limbajului pe sensul cuvântului „virtute”, adică a ceea ce este valabil în om. Deschizând câmpul posibilului, vorbirea deschide și pe acela al mai binelui. Întrebarea este de acum deschisă: ce semnifică munca mea, anume: ce valorează ea? Munca este muncă omenească pornind de la această întrebare despre valoarea personală și comunitară a muncii; și această întrebare este opera vorbirii.

Întoarsă spre oameni și spre mine-însumi, vorbirea care „se roagă“ este prin excelență limba *exclamației*. Dacă poate fi descoperită condiția umană și exprimată în dispozițiile sale afective fundamentale, aceasta se întâmplă datorită faptului că strigătul a fost înlocuit de cântec; este o limbă apropiată de cea

a invocației, care a recaptat expresia cotidiană a durerii și a bucuriei, a mâniei și a fricii, pentru a o ridica la nivelul liric al unei expresii purificate. Tragedia grecească, tragedia lui Eschil, a cântat amara cunoaștere născută din inima omenească la școala dură a durerii transfigurate de cânt și așezate sub semnul invocației:

„Zeus!... oricare ar fi adevăratul său nume, dacă îi este pe plac, cu acest nume îl chem. Am cumpănit bine: nimeni altul, doar Zeus singur ar putea să-mi ia povara zadarnicei mele neliniști..."

„Oamenilor le-a deschis căile prudenței, și le-a dat ca lege: «ca să înțelegi, suferă!». Când, adânciți în somn, sub văzul inimii, brobonește remușcarea dureroasă, înțelepciunea îi pătrunde, fără ca ei s-o știe. Aici, cred eu, că e violența binefăcătoare a zeilor care stau la bara celestă" (Agamemnon).

Astfel, vorbirea dezvoltă conștientizarea și exprimarea de sine în multiple direcții pe care le-am schițat în treacăt: vorbire imperativă, prin care mă hotărăsc, pronunțând o decizie în confuzia mea afectivă; vorbire dubitativă prin care mă interoghez și mă contest; vorbirea indicativă prin care mă examinez, mă constat și mă declar ca atare; dar și vorbire lirică, prin care cânt sentimentele fundamentale ale speciei umane și ale solitudinii.

La capătul acestui segment intermediar despre forța vorbirii, impregnarea reciprocă a muncii și a vorbirii este evidentă, în același timp cu disocierea lor latentă.

Poate că am putea spune că munca are loc atunci când omul produce un efect util, răspunzând nevoilor sale, printr-un efort mai mult sau mai puțin penibil opus rezistenței unei naturi din afara noastră sau din noi.

Munca, într-un anumit sens, înveșmântează vorbirea, o cuprinde, de vreme ce a vorbi este și un efort, mai mult sau mai puțin penibil, sau chiar, eventual, o meserie, care produce efectele sale utile răspunzând nevoilor unui grup, chiar și numai ca o etapă a producției de lucruri. Dar ceea ce este esențial în limbaj scapă naturii muncii; *vorbirea semnifică și nu produce*. La capătul producției se află un efect real, la capătul vor-

birii se află un sens înțeles. În plus, vorbirea este întotdeauna, într-o anumită măsură, *gratuită*: niciodată nu e sigur că o vorbire ar fi utilă; pentru că ea caută, trezește nevoi, reînnoiește uneltele; dar ea își poate fi și suficientă sieși în diversele axiomatici; ea constată, interoghează; ea invocă. Ea poate de asemeni vorbi pentru a nu spune nimic, poate sporovăi, minți, înșela și, în fine, poate delira. De aceea munca rușinează cu ușurință vorbirea care, se pare, nu face nimic. Hamlet *spune* vanitatea zicerii: *words! words! words!**

Dar ce ar însemna o civilizație a muncii fără măreția și vanitatea vorbirii?

Pentru o civilizație a muncii și a vorbirii

Prin ce oare această dialectică a muncii și a vorbirii ne ajută să ne orientăm în problemele actuale ale civilizației? În esență prin faptul că ne pune în gardă împotriva unei rezolvări fictive a tensiunilor care întrețin dinamica civilizației noastre.

Forma actuală a acestei dialectici va trece, și e firesc ca ea să treacă; numai că alte forme își vor face apariția și vor pune noi probleme.

„Alienare" și „obiectivare" în cadrul muncii

Forma istorică prezentă a dialecticii muncii și a vorbirii este dominată de doi factori care nu se lasă reduși unul la altul:

1. Munca umană este *alienată în salariat*, ea este negociată ca o forță de muncă detașată de persoană; ea e tratată ca un lucru supus legilor pieței. Această degradare *economico-socială* a muncii este o funcție a regimului economico-social al capitalismului; se poate spera și se poate dori ca ea să dispară o dată cu condițiile salariatului. Acestei degradări economico-sociale a muncii îi corespunde o demnitate uzurpată a vorbirii și

* În engl., în text (N. tr.).

cu atât mai arogantă cu cât nu vrea să știe că și ea este negociată pe piața serviciilor: există un orgoliu al culturii care este foarte exact simetricul umilinței muncii și care trebuie să dispară cu aceasta. Rădăcinile acestui orgoliu sunt profunde; ele se adâncesc în Antichitate (greacă și nu iudaică, să remarcăm acest lucru); munca fiind ceea ce face sclavul – fiind deci *servilă* – cultura era ceea ce face omul liber, era deci *liberală*. Opoziția dintre artele servile și artele liberale este deci în mare măsură tributară condiției sociale de care are parte muncitorul însuși în societățile istorice; iar cultura se evaluează ea însăși, sau mai degrabă se supraevaluează, în aceeași măsură în care ea consolidează regimul care devaluează munca.

Trebuie să mergem mai departe: există o culpabilitate a culturii în măsura în care ea este, direct sau indirect, un mijloc de exploatare a muncii: cei care cunosc și cei care vorbesc bine, ei sunt aceia care comandă, ei sunt întreprinzătorii, ei înfruntă riscurile (pentru că o economie de piață este o economie de calcule și de riscuri): e nevoie de „intelectuali“ pentru a face teoria sistemului, pentru a o preda și a o justifica chiar și în ochii victimelor sale. Pe scurt, capitalismul nu a putut să se perpetueze ca economie decât pentru că a fost de asemeni și o cultură, chiar și o morală și o religie. De aceea este vinovată vorbirea de degradarea muncii. Pentru acest motiv, gândirea revoluționară nutrește un resentiment de înțeles împotriva ansamblului culturii clasice, în măsura în care ea este o cultură burgheză și în măsura în care ea a permis accesul și menținerea la putere a unei clase exploatatoare. Orice om care gândește și care scrie fără a fi deranjat în studiul său, în cercetarea sa de un regim în care munca sa e negociată ca o marfă, trebuie să descopere că această libertate, că această bucurie sunt putrede, pentru că ele sunt contraponderea și, mai direct sau mai ocolit, condiția și mijlocul unei munci care, altminteri, este lipsită de libertate și de bucurie, pentru că ea se știe și se simte tratată ca un lucru.

2. Dar condiția modernă a muncii nu este definită doar prin condițiile economico-sociale ale capitalismului, ci și prin *forma tehnologică* pe care i-au dat-o succesivele revoluții industri-

ale; această formă este relativ independentă de regimul capitalului și al muncii și pune probleme pe care nu le rezolvă revoluțiile la nivelul regimului economic și social al muncii, chiar dacă aceste revoluții permit ca aceste probleme să fie puse mai corect și să fie mai ușor rezolvate. Divizarea vechilor meserii în sarcini parcelare și repetate care cer din ce în ce mai puțină calificare profesională pune o problemă neliniștitoare; nu ar trebui ca elogiul adus muncii de filosofi și teologi să se piardă în al nouălea cer, chiar în momentul în care o masă din ce în ce mai mare de lucrători tinde să considere munca ca un simplu sacrificiu social care nu și-ar avea sensul și bucuria în el însuși, ci în afara sa: în satisfacția consumatorului și în plăcerile răgazului cucerit prin scurtarea zilei de muncă. Or, în momentul de față, această divizare în sarcini parcelare și repetate nu atinge doar munca industrială, ci și munca de birou și se regăsește, sub diferite forme, în specializarea științifică, în specializarea medicală și, în diverse grade, în toate formele de muncă intelectuală.

Această divizare și această specializare sunt compensate, e adevărat, la toate nivelurile, prin apariția unor noi meserii complete: constructori, reglori, reparatori de mașini; asistăm de asemeni la regrupările unor discipline științifice, datorită noilor teorii care înglobează și sistematizează discipline până atunci separate etc. Dar va trebui să spunem mai departe în ce măsură această *polivalență* care compensează *specializarea* nu este fructul culturii teoretice, dezinteresate, cu eficacitate îndepărtată, care reia și corectează neîncetat pregătirea tehnică a muncitorului și a cercetătorului științific specializați.

Mă întreb în acest caz dacă nu cumva condiția tehnologică a muncii moderne nu face să apară, dincolo de „alienările" sociale, o mizerie a muncii care ține de funcția sa „obiectivanta". A tot fost celebrată acestă „obiectivare" prin care omul se realizează, se împlinește, înflorește. S-a făcut chiar din ea soluția filosofică a confruntărilor dintre realism și idealism, subiectivism și materialism etc., și, ca să spunem până la capăt, soluția anticelor dificultăți ale teoriei cunoașterii și ale ontologiei. Caracteristic muncii este de a mă lega de o sarcină precisă,

finită; acolo arăt eu cine sunt, arătând ce pot; și arăt ce pot făcând ceva limitat; este caracterul *finit* al muncii pe care o fac și care mă revelă celorlalți și mie însumi. Așa este; dar în același timp acest gest care mă revelă, mă și disimulează; ceea ce mă realizează, mă și depersonalizează. Îmi dau bine seama, din evoluția meseriilor – inclusiv a celei intelectuale – că există o limită către care tinde această dinamică a obiectivării: această limită este pierderea mea în gestul golit de sens, în activitatea în sens propriu insignifiantă, fiind fără nici un orizont. Dar a fi om înseamnă nu numai să facă ceva finit, dar și să înțelegi întregul și astfel să te duci către această altă limită, inversul gestului golit de sens, către orizontul totalității existenței umane pe care îl numesc lume sau existent. Brusc suntem readuși, prin intermediul acestei pătrunderi pe care munca modernă ne-o propune, la discuția noastră despre vorbire ca semnificant al întregului, ca voință de a înțelege prin totalitate.

Evoluția modernă a muncii poate prin urmare că nu face decât să reveleze o tendință profundă a muncii, care constă în aceea că ne absoarbe în finit pentru a ne realiza. Acestă insensibilă pierdere de sine se trădează printr-un fel de *plictis* care, încet-încet, tinde să ia locul *suferinței* în executarea muncii, ca și cum dificultatea obiectivării s-ar reîncarna mai subtil într-un fel de rău psihic, inerent fărâmițării și repetiției în munca modernă.

Această tendință este ireductibilă la „alienare“ care este în sens propriu pierderea omului nu numai în altul, ci și în folosul unui alt om care îl exploatează. Alienarea pune o problemă socială și finalmente *politică*; obiectivarea – o problemă *culturală*.

Mă întreb atunci dacă nu există, în actuala stare de proastă dispoziție a culturii, ceva care răspunde corelativ stării fundamentale de proastă dispoziție a muncii contemporane. Dincolo de perversiunea burgheză a culturii, artele, literatura, învățământul universitar exprimă surda rezistență a omului de a se adapta la lumea modernă.

Această rezistență nu este desigur în stare pură; ea trădează faptul că omul adolescent își iese din minți în fața mutațiilor bruște ale lumii tehnice; ea exprimă lezarea unui antic raport dintre om și un mediu „natural”; ea atestă neliniștea unui ritm

temporal zdruncinat. Această deznădejde se dublează și de mustrări de conștiință, ca la Socratele lui Valéry care, întâlnindu-l în infern pe arhitectul Eupalinos, regretă că nu a construit nimic cu mâinile sale și că n-a făcut decât să gândească, adică să trăncănească. Iar mustrările de conștiință, ca întotdeauna, se transformă în resentiment: căci, dacă Socrate descoperă că nu a părăsit umbrele din peșteră pentru realitatea Ideilor, ci a părăsit doar realitatea mașinilor pentru umbrele discursului, Socrate va urî mașinile și realitatea.

Nimic din toate acestea nu este pur, nici absolut autentic. Dincolo de această deznădejde și de mustrările de conștiință cu care se cumulează în mod curios această deznădejde, cultura exprimă un refuz legitim de adaptare. Cultura este de asemeni și ceea ce dezadaptează omul, ținându-l pregătit pentru deschis, pentru îndepărtat, pentru altul, pentru tot. Funcția culturii „umaniste", a istoriei și, mai mult ca orice, a filosofiei, este tocmai de a combate „obiectivitatea" prin „reflecție", de a compensa adaptarea omului muncitor la o muncă *finită*, prin interogarea omului critic despre condiția umană în ansamblul său și prin cântecul omului poetic. *Educația,* în sensul tare al termenului, nu este poate decât echilibrul, exact dar dificil, între cerința de a se obiectiva – adică de a se adapta – și exigența de reflectare și de dezadaptare; tocmai acest echilibru încordat îl ține pe om în picioare[35].

Civilizația muncii

Pot acum să exprim forța și limitele adeziunii mele la noțiunea de civilizație a muncii. Adopt aici integral definiția propusă de Bartoli: „O civilizație în care munca este categoria socială dominantă". Această definiție n-ar putea pune probleme o dată ce acceptăm critica, pe care o facem cu toții, de altfel, capitalismului sub forma sa economică, socială, politică, culturală. Această definiție este cu atât mai valabilă cu cât vârful ei nu e îndreptat împotriva fantomei contemplării, ci contra fetișului pe care-l reprezintă banii. Ceea ce dă superioritatea reflecției economistului asupra celei a filosofului în problema muncii.

Voi spune așadar pe aceeași linie cu Bartoli:

1. O civilizație a muncii este mai întâi o *economie a muncii*, în care dirijarea rațională prin plan înlocuiește legile pieței libere; moneda și prețul sunt aici destituite din funcția lor de reglatori așa-zis spontani ai economiei; distribuirea bunurilor se face cel puțin provizoriu după criteriul muncii și chiar după productivitatea muncii: salariul nu mai este prețul muncii-marfă, el este mijlocul de a repartiza produsul social net. În acest sens, o economie a muncii este deja realizată în țările cu planificare socialistă; ea nu este decât în stadiu de tendință în economia capitalistă modernă, în special sub forma unui drept care organizează munca, a unei transformări a structurii salariului și a unei politici de utilizare deplină.

2. O economie a muncii nu constituie o civilizație a muncii, dacă ea nu este o *economie a muncitorilor înșiși*, adică dacă muncitorii nu administrează în mod efectiv chiar ei uzinele și industriile, dacă ei n-au dobândit capacitatea și responsabilitatea administrativă, astfel încât să scape de o eventuală nouă dominație, cea a competenților, a tehnocraților.

3. O economie a muncii este o înșelătorie dacă ea nu este în același timp și o *democrație a muncii*, adică dacă, pe plan constituțional, muncitorii nu participă în structura statului.

O civilizație a muncii, oare ea nu implică prin urmare mai mult decât încorporarea sindicatelor în aparatul de stat, ba chiar un întreg ansamblu de descentralizări, de împărțiri, de opoziții ale puterilor, diferit de structura statului centralizator pe care faza industrializării îl impune economiilor socialiste? În acest sens nu există încă nicăieri o civilizație a muncii, chiar dacă o economie a muncii este deja instalată într-o parte a lumii și chiar, oarecum, peste tot în lume.

4. Voi adăuga, în fine, că o civilizație a muncii este o civilizație în care *o nouă cultură se formează începând de la muncă*. Amestecul social al profesiunilor și funcțiilor, pe care diviziunea în clase sociale îl frânează considerabil, fără a-l împiedica însă chiar de tot, nu poate să nu aibă un *răsunet* considerabil în cultura unui popor. Când muncitorii ajung repede nu numai la conducerea economiei și a statului, dar și la cari-

erele științifice și liberale, și, mai ales, la expresia literară și artistică, se produce în mod necesar o reînnoire în profunzime a culturii, *independent chiar de o dirijare ideologică a culturii.* Cultura modernă are nevoie de a fi vindecată de ceea ce este nesănătos, de artificial, de narcisism, printr-o prezență și un amestec al gânditorilor și artiștilor în lumea muncii; ea poate redescoperi sentimente frățești, teme mai robuste și mai proaspete totodată, care o eliberează de bizantinism. O civilizație a muncii comportă așadar și această corectare a insuficiențelor vorbirii prin virtuțile muncii.

Tema civilizației muncii merge până la acest răsunet al lumii muncii în lumea culturii prin amestecul social al profesiunilor și funcțiilor; ea merge cu legitimitate până acolo, dar nu mai departe. Dincolo, două grave „mistificări" amenință să apară: prima constă în a face din cultură în ansamblul ei o slăvire a întreprinderii tehniciste și, ca să vorbim pe șleau, a face din ea un factor de industrializare. Dacă civilizația muncii constă în a propaga un tip de om eficient, pragmatic, fascinat de succesul tehnologiei, al întreprinderii colective de producție, și devorat între altele de folosirea cotidiană a produselor muncii sociale, trebuie să recuzăm acest nou fetiș, oferit admirației noastre sub nobila etichetă de civilizație a muncii.

A doua mistificare constă în a confunda o cultură inspirată de muncă și nutrită de muncitori cu o cultură cu dirijare *ideologică.* Acest pericol este forma extremă a precedentului; în faza instalării unei economii socialiste, care corespunde normal unei faze de industrializare rapidă, aparatul de stat vrea să supună întreaga cultură întreprinderii de colectivizare și să impună comunității concepția despre lume care este în fruntea acestei întreprinderi.

Atunci, civilizația muncii nu mai este doar aceea în care munca are răsunet asupra vorbirii, ci aceea în care vorbirea nu mai are decât două obiecte: munca însăși și ideologia de stat care construiește socialismul. Întreaga noastră analiză a dialecticii muncii și a vorbirii ne avertizează că o civilizație care pierde acest soi de respirație între funcția critică și cea poetică a vorbirii și funcția eficace a muncii este condamnată cu termen

fix la stagnare. O civilizație nu-și păstrează mobilitatea decât dacă își asumă toate riscurile vorbirii și instituie dreptul la eroare ca o funcție politică indispensabilă. Acest risc al vorbirii este prețul pe care o civilizație a muncii trebuie să-l plătească pentru serviciul pe care vorbirea îl face muncii.

Serviciul pe care vorbirea îl face muncii

Acest serviciu al vorbirii va supraviețui „alienărilor" sociale ale muncii în salariat: căci el răspunde problemelor mai durabile puse de „obiectivarea" omului într-o muncă finită și din ce în ce mai mult fărâmițată și monotonă. Nimic n-ar fi mai funest decât să se nege aceste probleme în numele sarcinilor mai urgente ale „dezalienării" muncii: orice reflecție și orice acțiune trebuie să fie eșalonate în profunzime în funcție de pericolele urgente, dar și de pericolele durabile.

1. Un prim serviciu al vorbirii chiar în cadrul muncii, pe care îl văd eu este acela de a funcționa în calitate de *corectiv* al diviziunii muncii. Ne intersectăm aici cu un întreg ansamblu de preocupări despre care dă seama psihologia socială a muncii industriale; la cel mai de jos nivel, această funcție corectivă a vorbirii corespunde rolului distracției, a statului de vorbă prin atelierele în care sarcinile de îndeplinit sunt așa de fragmentate și de monotone, încât e de preferat să se meargă până la capăt cu automatismul, să se lase pur și simplu munca pe seama unui soi de vigilență medulară și să se lase spiritul muncitorului ocupat cu altceva: stat de vorbă, conversații, muzică și – de ce nu? – conferințe instructive etc.[36]. La un nivel mai ridicat această funcție corectivă ia forma unei percepții de ansamblu a locurilor de muncă din atelier, a unei înțelegeri a înlănțuirii operațiilor care se derulează în întreprindere și până pe piețele de desfacere din întreaga lume. Această percepție și această înțelegere a ansamblului producției sunt ca o „vorbire interioară" care situează munca parcelară și îi dau un sens. La un nivel mai înalt, această funcție corectivă se identifică cu o pregătire profesională polivalentă care permite permutarea

locurilor de muncă și lupta contra depersonalizării provocate de automatism. Se vede astfel că dialectica noastră a muncii și a vorbirii ne conduce de asemeni în miezul problemelor pe care le ridică învățământul tehnic care are în mod necesar două fețe, una întoarsă spre pregătirea profesională de specialitate, cealaltă spre cultura generală; pregătirea cea mai utilitară deja are o valoare culturală îndată ce subordonează abilitatea manuală unei cunoașteri teoretice de tip fizico-matematic; literatura și istoria desăvârșesc „deschiderea“ pregătirii profesionale asupra lumii și confirmă faptul că învățământul tehnic este cu adevărat o *cultură*.

La cel mai înalt nivel, locul *corectiv* al muncii este cel care îi conferă un sens social. Nu e întâmplător dacă niște lucrări, de exemplu o lucrare precum *Capitalul*, sunt la originea revoluțiilor moderne.

Până la urmă, a vorbi despre munca sa înseamnă a înțelege vorbirea omului politic. Pentru că, atunci când nu este la putere, omul politic, ca și predicatorul, nu are decât redutabila eficacitate a vorbirii. Este partea de adevăr din această profundă maximă a lui Georges Navel pe care o citează Friedmann: „Există o tristețe muncitorească de care nu te poți lecui decât prin participarea politică”.

2. Al doilea serviciu al vorbirii este de *a compensa* diviziunea muncii prin *timpul liber*. Timpul liber va fi din ce în ce mai mult marea problemă a civilizației, în aceeași măsură ca și munca.

Prin intermediul vorbirii – dar și prin sport, camping, bricolaj etc. prin toate acestea poate fi restituit într-o manieră nouă contactul pierdut cu natura, cu viața, cu elementul brut și poate, mai profund, așa poate fi regăsit un întreg ritm temporal mai linear, mai spontan, mai destins, decât această cadență hărțuitoare a vieții moderne.

Or, lumea modernă este o lume în care, pe măsură ce se multiplică, modalitățile de petrecere a timpului liber se degradează prin invazia acelorași tehnici care, între altele, au revoluționat producția, transporturile și toate relațiile umane. Chiar și sensul ocupațiilor noastre de timp liber – cucerit cu

duritate prin reducerea zilei de lucru – va depinde în mare parte de calitatea vorbirii umane, de respectarea vorbirii umane, în politică și în roman, la teatru și în conversație. Căci la ce va servi cuiva să-și câștige viața prin muncă, dacă și-ar pierde sufletul prin timpul liber? Tocmai de aceea nu trebuie defel ca edificarea cetății socialiste să strice vorbirea prin sloganurile propagandei și bavardajul ideologic; tocmai de aceea, în fine, trebuie ca cetatea socialistă să-și asume riscurile vorbirii libere, dacă ea nu vrea să distrugă în plan spiritual omul pe care vrea să-l construiască în plan material.

3. Vorbirea are între altele o funcție de *întemeiere* în raport cu toate activitățile pragmatice ale omului. Ea vehiculează funcția „teoretică" în ansamblul ei. Nu există tehnică care să nu fie o cunoaștere aplicată, și nu există cunoaștere aplicată care să nu depindă de o cunoaștere care a renunțat mai întâi la orice aplicare. *Praxis*-ul nu poate rezuma omul. *Theoria* este de asemeni și ea rațiunea lui de a fi. Această *theoria* fondatoare merge de la matematici la etică, de la teoria fizică la istorie, de la știință la ontologie. Toate problemele se pun într-o atitudine care suspendă preocuparea utilitară și nerăbdarea vitală. De aceea nu există civilizație care să poată supraviețui fără o zonă de joc lăsată pentru speculația dezinteresată, cercetării fără aplicație imediată sau aparentă. Numeam mai sus *educație* jocul adaptării și dezadaptării în formarea omului. Universitatea ar trebui să fie prin excelență locul acestei pulsații. De aceea este drept să i se ceară să răspundă mai bine decât o face în prezent la nevoile societății moderne și să continue fără să se rușineze tradiția antică a acelei *Universitas* care, mai mult ca niciodată, va apărea drept mijlocul privilegiat de a domina servituțile muncii moderne, cu condiția ca toți muncitorii să poată avea acces la ea.

4. În sfârșit, dincolo de această funcție de întemeiere, vorbirea este în vecinătatea unei funcții *creatoare*: de-a lungul literaturii și artelor se continuă inventarea și descoperirea unui sens al omului pe care nici o cetate nu l-ar putea planifica, care este riscul suprem pentru artist și pentru societatea care îl poartă. Adevăratul creator nu este cel care *spune* care sunt

nevoile deja cunoscute ale oamenilor epocii sale, nevoile pe care omul politic deja le-a enunțat, ci acela a cărui operă este novatoare în raport cu cunoașterea deja recenzată și acceptată a realității omenești. Regăsim aici funcția poetică a vorbirii la care ne oprisem în finalul meditației noastre despre forța vorbirii. Înțelegem acum că ea este rădăcina unui proiect de civilizație, chiar a proiectului unei civilizații a muncii. Poate că aici vorbirea se apropie și ea de o creație fundamentală? poate că o teologie a vorbirii coincide la limită cu o teologie a muncii? Se poate. Dar aceasta înseamnă mai întâi că în finitudinea umană avem nevoie și de muncă și de vorbire pentru a ne plasa în sensul unei vorbiri creatoare, așa cum noi nu suntem.

De aceea orice civilizație omenească va fi deopotrivă o civilizație a muncii *și* o civilizație a vorbirii.

III. PROBLEMA PUTERII

Omul non-violent și prezența sa în istorie

Aceste note consacrate violenței și non-violenței pornesc de la o întrebare centrală: *în ce condiții non-violentul poate fi el altceva decât un yoghin în sensul lui Koestler, altceva decât un pur la marginea istoriei?* Întrebarea însăși presupune, evident, o convingere prealabilă[37], faptul că există o posibilă valoare a non-violenței – sau, așa cum, în cele ce urmează, o vom arăta și mai bine – a formelor non-violente de rezistență: ea presupune că adevăratul chip al non-violenței, fără a fi recunoscut de prima dată – e drept – poate fi cu legitimitate căutat printre caricaturile care, uneori, îi seamănă în mod bizar: falsa sensibilitate, lașitatea, evadarea lirică, abstragerea din lume, eschiva. Nu ezit să afirm de la început, ca să fiu sincer până la capăt, că această convingere prealabilă face corp comun în sinea mea cu o convingere mai fundamentală: că *Predica de pe Munte* privește îndeaproape istoria noastră și întreaga istorie, cu structurile ei politice și sociale, și nu doar actele particulare și lipsite de ecou în istorie; dar că ea introduce vertical în această istorie o exigență *dificilă*, în mare măsură neasimilabilă, și îl plasează pe cel care a fost marcat de această Predică într-o indispoziție fundamentală, într-o stare de vehemență care uneori nu-și găsește altă rezolvare decât prin acte în contratimp, cu stângăcie istorice; că această indispoziție, această vehemență, această stângăcie implică totuși faptul că *Predica de pe Munte*, cu non-violența sa, vrea să intre în istorie, că orientarea sa e practică, că apelează la încarnare și nu la evaziune. Acestea sunt convingerile prealabile care încearcă a se elabora critic în întrebarea: *în ce condiții non-violența ar putea privi istoria noastră?* Căci istoria este ceea ce vom fi făcut noi celuilalt, ea este cea care va fi desăvârșit sensul a ceea ce vom fi dorit noi să facem și nicidecum puritatea intențiilor noastre. Dacă non-vio-

lența ar trebui să fie etic posibilă, e nevoie s-o punem în scurtcircuitare cu acțiunea efectivă, efectuată, așa cum reiese ea din toate incidențele reciproce, prin care se elaborează o istorie a oamenilor.

Prima condiție pe care trebuie s-o satisfacă o doctrină autentică a non-violenței este de a fi traversat, prin toate straturile sale, lumea violenței; o mișcare non-violentă riscă întotdeauna să limiteze violența la o formă particulară pe care o atacă apoi într-un spirit obstinat și îngust; trebuie să fi măsurat lungimea, lățimea, adâncimea violenței – întinderea ei de-a lungul istoriei, anvergura ramificațiilor ei psihologice, sociale, culturale, spirituale, înrădăcinarea ei în profunzime în pluralitatea conștiințelor chiar – trebuie practicată până la capăt această conștientizare a violenței prin care își arată măreția ei tragică, apărând precum resortul însuși al istoriei, „criza“ – „momentul critic“ și „judecata“ – care schimbă brusc configurația istoriei. Atunci, dar numai atunci, cu prețul acestei veracități, se pune întrebarea de a ști dacă reflecția revelă un *surplus*, un ceva *mai mare decât* istoria, dacă conștiința are ce să revendice împotriva istoriei și să se recunoască a aparține unei alte „ordini“ decât violența care face istoria.

Dar aici o a doua întrebare trebuie asumată de către non-violent: este oare el capabil să gândească mereu tot *în* această istorie pe care o neagă? Și poate oare să gândească fără a pune mai presus de pretinsa sa puritate, eficacitatea eventuală a actului său? *Dar are oare non-violența vreo eficacitate? și care anume?* Este limpede că această a doua întrebare se articulează pe o chestiune mai vastă: aceea de a ști dacă „profetul“ are o sarcină istorică, dacă această sarcină se poate insera ca o pană, între ineficacitatea yoginului și eficacitatea „comisarului”.

A treia întrebare: eventuala eficacitate a non-violentului nu se află ea în acest caz în tensiunea necesară față de impuritatea recunoscută a unei violențe progresiste? Dacă, într-adevăr, profetul atacă istoria prin acte care sunt mai degrabă refuzuri decât acte de neascultare, deci gesturi de circumstanță, discontinue (legate de evenimentul unei declarații de război, al unei răzvrătiri etc.), sensul actului său nu se desăvârșește oare cu nece-

sitate în impulsul pe care el îl dă, în șansa spirituală pe care o anunță la o acțiune propriu-zis politică, la o acțiune constructivă continuă, pe planul structurilor și instituțiilor?

Nu voi ascunde perplexitățile pe care acest demers cu greu le risipește: ici și colo apar adevăruri mai mult întrezărite decât recunoscute, mai mult salutate decât posedate.

Conștientizarea violenței

Pentru a ne da seama că violența există dintotdeauna și prin toate părțile, nu avem decât să ne uităm cum se ridică și se prăbușesc imperiile, cum se instalează prestigiile personale, cum se sfâșie între ele religiile, cum se perpetuează și se transmit privilegiile proprietății și ale puterii, cum se consolidează chiar și autoritatea maeștrilor de gândire, cum satisfacțiile culturale ale elitelor se cocoață pe grămada de lucrări și de dureri ale celor dezmoșteniți.

Niciodată viziunea nu e destul de cuprinzătoare atunci când se prospectează imperiul violenței; de aceea o *anatomie a războiului,* care s-ar felicita de a fi descoperit trei sau patru sfori mai groase pe care ar fi de ajuns să le tai astfel încât marionetele militare să recadă inerte pe scenă, ar condamna pacifismul să rămână superficial și pueril. O anatomie a războiului are nevoie de sarcina mai vastă a unei *fiziologii a violenței.*

Ar fi nevoie de mers foarte jos și foarte sus pentru a căuta complicitățile unei afectivități umane acordate grozăviei în istorie. Psihologia sumară a empirismului care gravitează în jurul plăcerii și al durerii, al bunăstării și al fericirii, omite irascibilul, gustul pentru obstacol, voința de expansiune, de luptă și de dominare, instinctele morții și mai ales această capacitate de distrugere, acest gust pentru catastrofă care este contraponderea tuturor disciplinelor care fac din edificiul psihic al omului un echilibru instabil și mereu *amenințat.* Fie că răzmerița izbucnește pe stradă, sau că patria este declarată a fi în pericol, se atinge și se dezleagă ceva în mine la care nici meseria, nici căminul, nici cotidienele însărcinări civice nu oferiseră o rezolvare; ceva sălbatic, ceva sănătos sau nesănătos, ceva crud

şi inform, un sens la insolitului, al aventurii, al disponibilităţii, un gust pentru aspra fraternitate şi pentru acţiunea expeditivă, fără mediere juridică şi administrativă. Ceea ce este admirabil este că aceste dedesubturi ale conştiinţei se ridică la nivelul celor mai de sus straturi ale conştiinţei; acest sens al grozăviei este şi sensul ideologic; dintr-o dată justiţia, dreptul, adevărul capătă majuscule şi pun mâna pe arme aureolându-se de pasiuni sumbre; limbile şi culturile sunt aruncate pe jeraticul patetismului; o totalitate monstruoasă s-a echipat pentru pericol şi moarte; Dumnezeu însuşi este invocat: numele său e scris pe piepturi în bandulieră, figurează în predici şi e rostit de duhovnicii care au îmbrăcat armura.

Aceasta e bogata rădăcină pe care violenţa istorică o împinge în toate straturile conştiinţei. Dar o psihologie a violenţei nu este încă la nivelul istoriei unde violenţa se organizează în structură. De aceea va mai trebui să mai arătăm care sunt „formele" sociale în care se ordonează forţele convocate, să arătăm structurile grozăviei. În această privinţă lectura marxistă a istoriei este de neînlocuit pentru a înţelege articularea psihicului cu istoria în dialectica luptei de clasă; la acest nivel grozăvia devine istorie în acelaşi timp în care istoria, îmboldită de negativ, se hrăneşte din grozăvie. Ceea ce se complac să omită pacifiştii hipnotizaţi de câmpurile de bătălie; e mai uşor să treci pe lângă violenţa exploatării: aici violenţa nu explodează în evenimente senzaţionale; bătăliile sunt evenimente, răzmeriţele de asemeni; dar sărăcia şi moartea celui sărac nu constituie evenimente; nu este un eveniment faptul că sub Ludovic-Filip media de viaţă la simplii lucrători era de douăzeci şi şapte de luni, că în populaţia manufacturieră din Lille s-au numărat în şapte ani 20.700 decese din 21.000 de naşteri[38]. E nevoie de o dificil de realizat conştientizare, care nu a împlinit încă un secol, pentru a dezvălui violenţa dreptului şi a ordinii. Pacea este în acest caz o sarcină imensă, dacă ea vrea să fie încoronarea dreptăţii: cum s-ar putea ca violenţa asupririi să nu trezească violenţa revoltei?

Dar ceea ce nu poate neglija o fiziologie a violenţei este faptul că statul este focarul unei concentrări şi transmutări de

violență: dacă instinctele sunt materia grozăviei, dacă lupta de clasă dă prima elaborare socială a violenței, pătrunderea ei în zona politicului se face tocmai ca fenomen politic. Miza politică, în sensul propriu, este puterea; la nivelul statului, e vorba într-adevăr de a ști cine comandă, cine este subordonat, pe scurt, cine deține suveranitatea, în folosul cui, în ce limite etc. Prin intermediul statului, guvernarea persoanelor înseamnă întotdeauna mai mult decât administrarea lucrurilor. Este momentul în care violența capătă figura războiului: atunci când două suveranități egale în pretenții se înfruntă pe un teren în care ele nu pot fi posibile simultan. Astfel, pe de o parte, războiul nu rezumă întreaga violență, în măsura în care lupta statelor nu reflectă decât imperfect tensiunile de fond ale societății; pe de altă parte, statul introduce o nouă dimensiune în violența colectivă, ridicând-o la rangul de război. Ba încă chiar sub această formă privilegiată, violența istoriei pune cel mai bine stăpânire pe un individ, care, într-un fel, o presimte și o așteaptă: în principal atunci când grupul legat de stat este într-o situație catastrofală, tocmai atunci explodează în afară dedesubturile conștiinței șlefuite, întâlnindu-se cu pateticul abstracțiilor: în momentul în care descopăr apartenența mea la o aventură comună perisabilă, la o istorie spartă în mai multe istorii, un fir al istoriei care amenință să se rupă, în acest moment sunt la acel punct de lirism amar și sângeros pe care îl simbolizează *Marseieza*; această uriașă moarte istorică în care se țese și moartea mea introduce emoțiile cele mai solemne ale existenței - 1789, 1871, 1944... și ele răsună până în straturile cele mai profunde ale inconștientului nostru. Astfel se stimulează reciproc grozăvia istoriei și grozăvia din *psyché*.

Trebuie deci să credem că, printr-o acțiune malefică inerentă istoriei, nu toți oamenii sunt posibili împreună: unii sunt *în plus*, pentru ceilalți. Căci, nu trebuie să ne lăsăm înșelați, obiectivul urmărit de violență, ceea ce-și propune ea implicit sau explicit, direct sau indirect, este moartea celuilalt – cel puțin moartea acestuia sau ceva mai rău decât moartea lui. Așa descoperă Iisus încotro se îndreaptă simpla mânie: cel care se

mânie împotriva fratelui său este *ucigaşul* fratelui său. Uciderea premeditată şi efectivă este, în această privinţă, reperul oricărei violenţe: în momentul violenţei, celălalt este afectat de indicele: „de suprimat". Violenţa are chiar o carieră fără sfârşit: căci omul este capabil de mai multe morţi dintre care unele, chintesenţiate, cer ca muribundul să fie reţinut în pragul morţii pentru a gusta până la fundul paharului morţile mai rele decât moartea; torturatul trebuie să mai fie încă *acolo* pentru a-şi simţi plaga conştientă de înjosire, pentru a-şi trăi destrucţia dincolo de corpul său, în inima demnităţii lui, a valorii lui, a bucuriei lui; dacă omul e mai mult decât viaţa lui, violenţa ar vrea să-l ucidă până chiar în reduta acestui *mai mult decât viaţa*; pentru că, până la urmă, tocmai acest *mai mult* este într-adevăr *în plus*.

Tocmai acestă grozăvie face istoria: violenţa apare ca modalitatea privilegiată după care se schimbă figura istoriei, ca un ritm al timpului oamenilor, ca o structură a pluralităţii conştiinţelor.

Dar dacă istoria este violenţă, non-violenţa este deja regretul istoriei, indispoziţie a existenţei în istorie, şi curând speranţa conştiinţei în situaţie istorică. Pentru a fi cât mai autentici, visul non-violenţei trebuie să încolţească la capătul unei meditaţii asupra istoriei: este legătura sa primă şi cea mai fundamentală cu istoria, greutatea care o lestează. A lua în serios violenţa istoriei, înseamnă deja a o transcende prin judecată. Printr-un contrast esenţial, conştiinţa se opune ca *etică* cursului *istoric*. Istoria spune: violenţă. Conştiinţa sare şi spune: dragoste. Saltul său este o tresărire de indignare; prin acest salt ea pune un capăt istoriei: suprimarea ei ca violenţă; în acelaşi timp, ea îl propune pe om drept prieten posibil al omului.

Nemăsurând cele mai mari dimensiuni ale violenţei, pacifismul se crede a fi uşor şi se face *uşor*: el se crede deja *în* lume, venit din lume, ieşit din bunătatea naturală a omului pur şi simplu mascat, împiedicat de câţiva răi. El nu ştie că e greu de realizat, că are împotrivă istoria, că nu poate veni decât din *altă parte*, că el cheamă istoria la altceva decât ceea ce înseamnă în mod natural istoria.

Eficacitatea non-violenței

Dacă non-violența vine din altă parte, cum va fi ea prezentă în istorie? Cum se va face ca profetul să nu fie yoginul? Mi se pare că non-violența nu poate fi o atitudine valabilă decât dacă se poate aștepta de la ea o acțiune – poate deosebit de ascunsă – o acțiune asupra cursului istoriei. Faptul că un om refuză să ucidă și acceptă să moară pentru a nu-și murdări mâinile, asta încă nu e ceva interesant. Ce contează puritatea lui? Este el oare pur cât timp ceilalți sunt murdăriți? Iar actul său nu recade în istorie cu efectele ucigătoare pe care nu le-a dorit, dar care desăvârșesc sensul actului său? Astfel, violența pe care cutare o refuză se varsă în creditul unei alte violențe pe care nu a împiedicat-o sau pe care chiar a încurajat-o. Prin urmare, dacă non-violența trebuie să aibă un sens, ea trebuie să-l desăvârșească *în* istoria pe care la început o transcende; ea trebuie să aibă o eficacitate secundă, care intră la socoteală cu eficacitatea violenței în lume, o eficacitate care schimbă raporturile dintre oameni. O are? și care este ea?

1° Credința non-violentului este mai întâi că refuzurile sale de supunere dau o prezență reală unor valori pe care oamenii binevoitori doar le întrevăd la capătul unei lungi istorii. Credința sa este deci că această mărturie concretă și actuală dată prieteniei posibile a oamenilor nu și-ar avea eficacitatea redusă la inevitabilele efecte în bilanțul violențelor contrare; el speră ca, în afara impurității pe care o împarte cu toate actele care cad în istorie, actul său insolit, întotdeauna discutabil pe baza efectelor sale pe termen scurt, are un dublu sens; că el întreține o perspectivă asupra valorilor, o tensiune a istoriei către recunoașterea omului de către om.

Nu aș înțelege pânza de entuziasm care a inundat o largă suprafață a opiniei publice, cu ocazia gestului lui Gary Davis, dacă n-am saluta în el o eficacitate reală și mai întâi acestă putere de a rupe *vraja*, un descântec, ca atunci când străpungi inima păpușii de ceară. Istoria cade asupra omului care, totuși, o face, în chipul unui destin alienat: non-violentul îmi amintește

că acest destin este omenesc, pentru că a fost o dată suspendat de un om; într-un punct interdicția s-a ridicat, un viitor devine posibil; un om a îndrăznit; nu se știe ce va putea ieși din asta, nu se poate ști, pentru că această eficacitate este, în sensul strict al metodei istorice, de neverificat; este planul în care legătura unui act cu istoria este obiect de credință; non-violentul crede și speră că libertatea poate începe un destin; astfel va putea stimula curajul unor demersuri pe firul istoriei cotidiene, lipit la suprafața pământului.

Această singură eficacitate e de ajuns pentru a-l plasa pe non-violent în istorie; el nu e în marginea timpului, ar fi mai degrabă „intempestiv", inactual precum prezența anticipată, posibilă și oferită, a unei alte epoci pe care o lungă și dureroasă „mediere" politică trebuie s-o facă istorică; el depune garanția unei istorii care rămâne de făcut, de înscris în densitatea de instituții și de moduri de a simți și de a acționa.

Acționând nu doar *în direcția* scopurilor umaniste ale istoriei – *în vederea* justiției și a prieteniei – dar și prin forța dezarmată a acestor scopuri, el împiedică istoria să se destindă și să cadă. El este contra ponderea de speranță a contingenței istoriei, a unei istorii negarantate.

2° În anumite circumstanțe favorabile, sub presiunea unor personalități excepționale, non-violența poate lua dimensiunile unei mișcări, ale unei rezistențe non-violente, cu o masivă eficacitate; ea poate opera atunci o veritabilă breșă istorică. Pe cât de inimitabil ar fi el, pe cât de limitată i-ar fi opera, Gandhi figurează în vremurile noastre mai mult decât o speranță, el este o demonstrație. Lucrul cel mai stupid ce se poate spune despre Gandhi este că el întruchipează yoghinul după Koestler; Gandhi nu a fost mai puțin nemilos prezent în India decât Lenin în Rusia. Desigur, nu se pot nega limitele lui: neîncrederea în fața tehnicii moderne, neînțelegerea lui față de proletariatul organizat, respectul său până la urmă pentru structurile tradiționale răspunzătoare de alienarea maselor indiene în profitul preoților și al celor bogați.

I se pot reproșa în ultimă instanță toate acestea. Nu văd cum s-ar putea reduce până la urmă forța exemplară a campaniilor sale eficace de nesupunere în Africa de Sud și în India. Ecoul lor exemplar mi se pare a consta în faptul că ele realizează – și, încă o dată, în condiții favorabile: Anglia nu era nazismul – nu numai prezența simbolică a țelurilor umaniste, dar și reconcilierea lor efectivă cu mijloacele care li se aseamănă; departe așadar ca nonviolentul să exileze țelurile în afara istoriei și să părăsească planul mijloacelor pe care le-ar lăsa pradă impurității lor, el se străduie să le împreune într-o acțiune care ar fi mai intim o *spiritualitate,* o tehnică.

Reiese, pe de o parte, că non-violența nu a fost în ochii lui Gandhi decât o piesă într-un sistem spiritual total cu adevărul, sărăcia, dreptatea, castitatea, răbdarea, temeritatea, disprețul morții, reculegerea etc. Este chiar cu totul remarcabil că, în fruntea acestui edificiu, el a așezat adevărul, *satyagraha*, „îmbrățișarea de la care nu poți fi în defecțiune, a adevărului". „Am făurit cuvântul *satyagraha* în Africa de Sud pentru a exprima forța pe care o folosesc indienii în această țară pe timpul a opt ani... forța adevărului este deopotrivă aceea a dragostei..."[39] Pe de altă parte, non-violența a fost pentru Gandhi o metodă și chiar o tehnică detaliată de rezistență și de supunere. Trebuie să mărturisim că noi suntem total lipsiți de asemenea metodă, ignorăm total o astfel de tehnică; se greșește că nu se studiază mecanismul premeditat cu răceală și executat cu meticulozitate în campaniile sale din Africa de Sud și în India; se poate remarca aici un simț al efectelor de masă în cadrul disciplinei, hotărârea și mai ales absența totală de frică față de închisoare și moarte; aici caracterul activ al non-violenței izbucnește; adevărata eschivă în ochii lui Gandhi este violența; prin ea mă las pe seama celui care face ce dorește cu mine, mă las pe seama șefului; non-violența este pentru el *forța*.

Tocmai această forță, într-o experiență istorică excepțională, unește pe scurt scopul cu mijloacele. Violența progresivă, cea care pretinde a se suprima mergând spre țelurile umaniste ale istoriei, este arta *ocolișului*: ocolișul șireteniei, ocolișul min-

ciunii, al violenței; toate statele-majore militare și civile îl practică: este tehnica patriotismului și a revoluției; non-violentul răspunde la întrebarea care i se pune despre eficacitatea sa printr-o altă întrebare: practica „ocolișului“ nu comportă oare pericolul unei perpetuări fără sfârșit a violenței? Acțiunea politică patriotică sau revoluționară – n-are oare nevoie de o prezență reproș, de un apel amical, de aceste gesturi simbolice și de aceste acțiuni parțial reușite în care scopurile *sunt* mijloacele?

„Rezistență non-violentă“ și „violență progresistă”

Dar non-violența poate fi ea oare totul? Adică mai mult decât un gest simbolic, decât o reușită limitată și rară? Poate ea să înlocuiască cu totul violența, să-i preia ștafeta, poate să facă istoria?

Non-violența, chiar și ridicată de la abținere până la rezistență, pare a comporta limite non fortuite.

1. Nu e întâmplător că deviza ei este negativă: nu ucide. Cariera sa – o carieră de refuz: non-cooperare, non-serviciu militar etc. Chiar și cuvântul de rezistență păstrează un accent negativ: nu te supui unei autorități pe care nu ai făcut-o. Cred în eficacitatea acestor refuzuri în calitate de refuz; dar eficacitatea lor nu pornește oare de la articularea lor pe activități pozitive constructive? Când trec de la „nu vei ucide“ la „vei iubi”, de la refuzul războiului la construcția păcii, intru în ciclul acțiunilor pe care le fac; atunci reîncep să oprimez; intru în disocierea mijloacelor de scopuri participând la întreprinderi în care acțiunile umane nu sunt „composibile”, posibile împreună, în care resimt efectul malefic al istoriei o dată cu eficacitatea istoriei.

2. Reiese de asemeni că non-violența este de ordinul discontinuității: acte circumstanțiale de refuz, campanii de nesupunere; ea este de ordinul *gestului*. Sunt acele gesturi care depun mărturie cu intermitență despre exigențele supraomenești care planează asupra istoriei și cheamă omul în mod concret la uma-

nitatea sa. Dar aceste gesturi par a avea nevoie să-și găsească complementul în acțiuni de efect îndelungat, în mișcările istoriei, ca de exemplu cucerirea statului asupra feudalității, mișcarea proletariatului, lupta anticolonială etc.

3. La o scară mai largă, non-violența ripostează la situații concrete, la ordini de stat care mă afectează personal; dar acțiunea politică ripostează la „sfidări“ (pentru a folosi termenul fericit ales de Toynbee) care emană din structuri: colonialism, salariat și condiție proletară, pericol atomic; ea operează deci în planul abstracției, a ceea ce e obișnuit sau instituțional, în planul „medierilor“ anonime între om și om.

Mi se pare că astăzi non-violenții trebuie să fie nucleul *profetic* al mișcărilor propriu-zis *politice*, adică axate pe o tehnică a revoluției, a reformei sau a puterii. În afara acestor sarcini instituționale, mistica non-violentă riscă să vireze spre un catastrofism fără speranță, ca și cum timpul dezastrului și al persecuției ar fi fost ultima șansă a istoriei ca și cum rămânea ca viața noastră să se potrivească unui timp în care actele fidele ar fi fără ecou, ascunse tuturor, fără efect istoric. Acest timp *poate* veni, și, o dată cu el, un regim așa de inuman încât nu ar mai lăsa altă ieșire decât niște *nu*-uri fără nici o rezonanță în afara zidurilor închisorilor. Timpul ineficacității dă târcoale pe la porțile istoriei; trebuie să fim pregătiți pentru noapte. Dar acest gând ascuns nu poate fi gândirea unui viitor, a unei acțiuni, a unei construcții. Înaintea acestui timp – dacă el va trebui să vină – și atâta timp cât este zi, trebuie lucrat conform prevederilor, planului, programului; există o sarcină politică și această sarcină este în plină materie a istoriei.

Dar atunci, nu trebuie oare ca non-violența profetică, provenită dintr-o victorie a conștiinței asupra legii aspre a istoriei, să investească această istorie folosindu-se de raportul dramatic pe care îl întreține cu o violență reziduală, o violență progresistă, în timp ce aceasta își găsește șansa spirituală în promisiunea și în mântuirea intermitentă a unui gest non-violent?[40]

Dar această *înțelegere* a unei dialectici a non-violenței profetice și a violenței progresiste, în interiorul eficacității chiar, nu

poate fi decât un punct de vedere al istoricului. Pentru cel în viață, pentru cel care acționează, nu există compromis, nici sinteză, ci doar alegere. Intoleranța amestecului este chiar sufletul non-violenței; dacă nu este totală, credința se reneagă; dacă non-violența este vocația câtorva, ea trebuie să le apară ca datoria tuturor; pentru cel care o trăiește și care încetează s-o mai privească, non-violența vrea să fie întreaga acțiune, vrea să facă istoria.

Statul și violența

Scopul acestei conferințe nu este absolut deloc de a propune ceva care să semene în vreun fel cu o decizie politică. N-aș putea fi decât cu totul indiscret și lipsit de curtoazie dacă aș încerca să fac așa ceva aici, pe un pământ străin.

Mai degrabă, ceea ce doresc să vă propun este o problemă prealabilă oricărei politici particulare: și anume, aș vrea să ne întrebăm ce înseamnă faptul, evident pentru cel care examinează istoria și viața cotidiană, faptul că omul este politic? Această imensă întrebare care atinge probleme de drept, de sociologie, de istorie, aş vrea s-o abordez prin latura ei cea mai deconcertantă: o dată cu statul, o anumită violență își face apariția, având caracterele legitimității. Ce înseamnă oare, doar pentru viața noastră de oameni, dar pentru reflecția morală, pentru meditația noastră filosofică și religioasă, acest fapt straniu: existența politică a omului este păzită și ghidată de către o violență, violența de stat, care are toate caracterele unei violențe legitime?

Să ne asigurăm mai întâi punctul de plecare: ce fel de violență minimală se găsește instituită de stat? sub forma sa cea mai elementară și, în același timp, cea mai ireductibilă, violența de stat, este violența cu caracter *penal*. Statul pedepsește; în ultimă analiză, el este cel care are monopolul constrângerii fizice; el a retras indivizilor dreptul de a-și face singuri dreptate; și-a asumat el întreaga violență dispersată, moștenită de la lupta primitivă a omului împotriva omului; pentru orice violență, individul poate apela la stat, dar statul este ultima instanță, instanța fără recurs. Abordând violența statului prin latura ei penală, punitivă, ne-am dus direct în miezul problemei centrale; pentru multiplele funcții ale statului, puterea sa de a legifera, puterea de a lua decizii și de a le executa, funcția lui administrativă, funcția economică sau educativă, toate aceste funcții sunt în ultimă instanță sancționate de puterea de a constrânge. A spune că statul este o putere și a spune că el este o putere de *constrângere* înseamnă același lucru.

Nu vorbesc aşadar de un stat rău, de un stat totalitar, vorbesc despre stat, despre ceea ce face ca statul să fie stat, de-a lungul unor regimuri şi a unor forme diferite, şi chiar opuse. Tot ceea ce statul mai adaugă ca violenţă nelegitimă nu face decât să agraveze problema. Pentru noi e de ajuns că însuşi statul, cunoscut a fi cel mai drept, cel mai democratic, cel mai liberal, se revelă a fi sinteza dintre legitimitate şi violenţă, adică ca putere morală de a pretinde *şi* ca putere fizică de a constrânge.

I

De ce oare pune probleme această reunire a dreptului şi a forţei în cadrul statului? Nu ar pune probleme dacă viaţa în stat ar putea să se exprime deplin, să se realizeze total, să epuizeze radical orice exigenţă a conştiinţei morale; noi am fi mulţumiţi dacă politica ar putea fi în ochii noştri împlinirea moralei; dar viaţa în cadrul statului poate ea să astâmpere toată setea de perfecţiune? Aşa s-ar putea crede, dacă am urma anumite sugestii ale reflecţiei politice a grecilor atunci când ei fac din „Cetate", din perfecţiunea acesteia, din suficienţa ei, scopul conduitei omului; pare în acest caz că întreaga morală vine să se rezume în realizarea unei comunităţi istorice prospere, puternice şi libere, de o libertate colectivă. Dar aceiaşi filosofi care au făcut din Cetate culmea cea mai înaltă a vieţii morale au renunţat între altele să unifice idealul „contemplativ" al înţeleptului cu idealul „practic" al şefului de stat, al omului politic, al administratorului unei case sau al unui domeniu; morala lor se spărgea astfel în două şi rămânea insolubilă dificultatea de a se articula, unul asupra altuia, cele două modele de perfecţiune şi de fericire, modelul filosofic şi modelul politic, aşa cum se vede la Platon, la Aristotel şi la stoici. Se va obiecta că idealul „contemplării" nu ni-l mai însuşim, iar creştinismul a pus capăt primul distincţiei între contemplare şi acţiune, propunând idealul „practic" al iubirii de aproape şi unificând sub semnul „practicii" întreaga morală.

Dar creştinismul regăsea într-un alt mod şi chiar agrava contradicţia pe care grecii, animale politice prin excelenţă, nu o

putuseră depăși. Căci creștinismul introducea o exigență care, realizând problema morală, transforma problema politică într-o enigmă. Această exigență radicală, o știm prea bine, este interpretarea iubirii aproapelui pe care o face Iisus în *Predica de pe Munte*. Așa cum este ea, această învățătură propune o formă în întregime sacrificială a iubirii: „Să nu stați împotriva celui rău"; „rugați-vă pentru cei care vă vatămă și vă prigonesc" etc.

Un asemenea comandament introduce o ruptură mai radicală decât opoziția dintre contemplare și acțiune; „practica" însăși se vede divizată în interiorul ei; căci politicul ca atare nu poate fi gândit în cadrul acestei etici a non-rezistenței și a sacrificiului.

Pentru aceasta avem o mărturie în faimosul capitol XIII din *Epistola către Romani,* în care sfântul Pavel, adresându-se creștinilor din capitală, tentați fără îndoială la vreun anarhism pe motiv religios, îi îndeamnă să se supună autorităților pe motiv de conștiință și nu doar din teamă. Dar acest text este poate mai interesant mai degrabă ca o conștientizare decât ca rezolvare a unei contradicții, deși el este comentat de obicei dintr-un unghi de vedere dogmatic.

Sfântul Pavel a fost perfect conștient că, introducând figura „dregătorului"* și, cu ea, autoritatea, sancțiunea, supunerea, teama, el făcea să apară o dimensiune a vieții care nu este conținută în raporturile directe de la om la om, susceptibile a fi transfigurate de iubirea frățească de care vorbise mai înainte; într-adevăr este cu totul remarcabil, așa cum a subliniat și O. Cullmann, că sfaturile politice ale sfântului Pavel se inserează într-un context în care este vorba în principal despre „iubirea"

---

* În fr.: *magistrat.* S-a preferat ca, în prezenta traducere, neologismele *magistrat/magistratură* să apară substituite de echivalentele lor din versiunea românească a *Bibliei*, și anume: *dregător/dregătorie*, datorită referirii foarte strânse a autorului la fragmente din Noul Testament, îndeosebi la apostolul Pavel (*Epistola către Romani*). Prin urmare, termenul rom. *dregătorie* va echivala uneori atât fr. *magistrature,* cât și fr. *institution*, ceea ce este în spiritul demonstrației pe care o face autorul (N. tr.).

pe care și-o datorează toți oamenii unii altora; această iubire este descrisă, în felul *Predicii de pe munte,* drept o iubire care iartă, care nu stă împotriva celui rău, care plătește cu binele răul făcut și care, până la urmă, restaurează sau chiar instituie din nou o reciprocitate completă între persoane; „în iubire frățească, unii pe alții iubiți-vă“ spune apostolul.

Și deodată, rupând cu acest apel la iubire reciprocă, Pavel schițează figura „dregătorului”. Or, ce face „dregătorul”? El *pedepsește.* El pedepsește pe cel care face răul. Iată deci violența pe care o evocam la început; ba chiar, cu foarte mare exactitate, sfântul Pavel rezumă toate funcțiile statului, reducându-le la instanța penală. Violență limitată, desigur. Violență care nu legitimează nici o ucidere și, așa cum o să vedem, violență care nu justifică, care nu instituționalizează defel războiul dintre stat și stat; violență măsurată în întregime prin instituția însăși a statului; violență stabilită, întemeiată pe dreptate, pe care sfântul Pavel o numește „binele”. Ceea ce este adevărat; și trebuie s-o reamintim împotriva tuturor acelora care văd în acest text abdicarea rușinoasă a creștinului în fața indiferent cărei autorități. Autoritatea este aceea a „dregătorului”; este aceea a justiției. „Ordinea“ pe care o creează și pe care o menține nu ar putea fi separată și, cu atât mai puțin, opusă justiției. Dar exact această violență rânduită, această violență a justiției pune probleme.

Căci „autoritatea“ nu pare a putea porni de la „iubire”. Sub forma sa cea mai măsurată, cea mai legitimă, justiția este deja o modalitate de a plăti răul cu rău. *Pedeapsa în esența ei consumă cea dintâi și dintâi ruptură în etica iubirii;* ea nu cunoaște iertarea, ea stă împotriva celui rău, ea instituie o relație nereciprocă; pe scurt, căii scurte, „imediateții“ iubirii, ea îi opune calea lungă, „medierea“ unei educații coercitive a speței umane, „Dregătorul“ nu este „fratele meu”; tocmai prin aceasta el este o „autoritate“ și tocmai prin aceasta el pretinde „supunere”; ceea ce nu înseamnă că, în ce-l privește pe creștin, el ar suporta orice; dar relația dintre stat și cetățean este o relație asimetrică, nereciprocă, de la autoritate la supunere; chiar atunci când autoritatea pornește de la alegeri libere, chiar și atunci

când ea este în întregime democratică și perfect legitimă – ceea ce poate că nu se întâmplă niciodată – din momentul în care autoritatea este constituită, ea se raportează la mine ca o instanță care deține monopolul sancțiunii; și aceasta este de ajuns pentru ca statul că nu fie „fratele meu" și pentru ca el să pretindă supunerea mea.

Spuneam mai sus că, la sfântul apostol Pavel, mai importantă este conștientizarea paradoxului decât rezolvarea lui. Trebuie să mărturisim într-adevăr că moștenim de la sfântul Pavel mai degrabă o întrebare decât o soluție. El se mulțumește să spună că autoritatea este „rânduită de Dumnezeu" și că ea este astfel „pentru binele meu"; aceasta este suficient pentru ca supunerea creștinului să se facă pe motiv de conștiință și nu doar din teamă de sancțiune, ceea ce ar constitui un motiv cu totul străin vieții creștine; dar legătura acestei „instituții" cu iconomia mântuirii este doar enunțată și rămâne pentru noi o sursă de mare perplexitate. Căci această pedagogie violentă care animă istoria de-a lungul succesiunilor de state introduce o notă discordantă în pedagogia iubirii, a mărturisirii, a martiriului. Apostolul Pavel nici măcar n-a încercat să deducă autoritatea politică din etica iubirii; el găsește această instanță a statului în inventarul său al celor omenești și se sprijină pe ea atunci când își revendică calitatea de cetățean roman; el știe că liniștea orânduirii este condiția predicii creștine. Întrevede deci convergența acestor două pedagogii ale speței omenești, cea a iubirii și cea a justiției, cea a lui „a nu sta împotrivă" și cea a pedepsei, cea a reciprocității și cea a autorității și supunerii, cea a afecțiunii și cea a fricii. El le întrevede convergența, dar nu vede unitatea lor. Așadar: pe de o parte, el le întrevede convergența: este exact ce enunță el prin afirmația pură și simplă că autoritatea este rânduită de Dumnezeu. Dar nu le vede unitatea: de aceea el folosește un cuvânt, „dregătorie", care nu își are rădăcina în predica crucii și în imitația lui Iisus Hristos.

Îmi dau seama: s-a căutat o legătură sistematică între Cruce și „instituție" („dregătorie"), între iubire și autoritate; s-au găsit chiar două astfel de legături. Mai întâi s-a invocat „mânia Domnului"; mânia Domnului este într-adevăr amintită în con-

textul statului (*Romani*, 12); această temă nu pare a fi fără raportare la tema statului, pentru că mânia Domnului înseamnă Dumnezeu în ipostaza în care pedepsește; mai mult, ea este invocată pentru a refuza persoanelor particulare dreptul de a se răzbuna singure; plata trebuie s-o facă Dumnezeu, se reamintește; este deci logică apropierea instituției sancțiunii de această răzbunare pe care Dumnezeu și-o rezervă. Dar această apropiere între instituția statului și mânia Domnului este mai puțin o explicație cât o consacrare a unei enigme; cine nu vede într-adevăr că dualitatea dintre iubire și coerciție nu face decât să devină și mai radicală, fiind resituată în Dumnezeu?. Mai mult, dacă mânia a fost satisfăcută pe Cruce, trebuie mărturisit că istoria statului nu este istoria răscumpărată de Cruce, ci o istorie ireductibilă la cea a mântuirii, o istorie care conservă speța umană fără a o salva, care o educă fără a o regenera, care o pedepsește fără a o sanctifica.

Dubla pedagogie a speței umane este astfel consolidată de dualitatea Mâniei și a Crucii în Dumnezeu însuși. Și totuși nu e zadarnic a reflecta astfel asupra mâniei lui Dumnezeu; ba ea este chiar o reflecție foarte lămuritoare în măsura în care se caută aici o „explicație“ fantastică, ci o „descriere“ indirectă a enigmei și a pedagogiei sale violente. Istoria statului, antrenată de violența dregătoriilor sale succesive, apare în acest caz drept mișcarea însăși a umanității către o sentință de condamnare care n-a fost în întregime reluată, recuperată în sentința de justificare rezumată de Crucea lui Hristos. Poate că misterul statului este într-adevăr acela de a limita răul fără a-l vindeca, de a conserva speța umană fără a o salva; instituția acestui stat nu devine prin aceasta decât cu atât mai enigmatică.

S-a recurs de asemeni, pentru a da seama de enigma statului, la „demonologia“ sfântului apostol Pavel; fiecare stat ar fi, pentru apostolul Pavel, manifestarea unei „puteri“ care își domină istoria; la aceste „puteri“ pare a se gândi sfântul apostol Pavel atunci când spune: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri”[41]; puterile, tronurile, dominațiile ar fi mărimi mai mult decât omenești a căror dramă invizibilă ar anima pe sub mână drama vizibilă a autorității. Nu trebuie să abandonăm cu

prea mare grabă această lectură demonologică; ea a servit drept acoperământ unei instituții foarte importante: „puterile“ a căror existență o admite sfântul Pavel împreună cu iudaismul popular, au în raport cu Crucea această situație *ambiguă* de a fi *deja* învinse, crucificate, dar nu încă suprimate. Prin intermediul mitului demonologic, sfântul Pavel a zărit ambiguitatea statului; el aparține iconomiei mântuirii, fără să facă parte din ea; el este supus, dar autonom; el este străbătut de ceea ce O. Cullmann numește o „încordare temporală“ exprimată de cuvintele „*deja*“ dar „*nu încă*“; „deja“ învins, dar „nu încă“ suprimat. Dar enunțând în manieră mitică caracterul în același timp *real* și *provizoriu* al statului, sprijinindu-se de o dramă demonologică care ne depășește, sfântul Pavel a *manifestat* încă o dată caracterul enigmatic, mai mult decât l-ar fi *explicat*. Ba chiar renunțând să facem din ea o *explicație,* putem culege din interpretarea demonologică a sfântului Pavel toată partea ei instructivă care e atât de bogată.

De altminteri, trebuie să mărturisim că nu mai rămâne nimic pentru noi din decorul demonologic al politicii sfântului Pavel - în măsura în care se poate spune că sfântul apostol Pavel s-ar fi interesat cu adevărat de statutul statului, și că cele câteva rânduri din scrisorile lui ar putea ține loc de o politică. Nu e suficient să pornim doar de la o restituire exegetică a credințelor sfântului Pavel privitor la demoni, pentru a fi fideli învățăturii sale; căci această restituire pur literală o dată făcută mai trebuie în plus să ne întrebăm ce semnifică aceste credințe. Nu este suficient să repetăm, mai trebuie și să înțelegem. Or, ce vrem noi să spunem atunci când așezăm puteri demoniace „îndărătul“ statelor? Ce înseamnă „îndărăt”? Istoria mai are oare un fond dublu, inuman sau supraomenesc, în afara absolutului lui Dumnezeu? Adevărul este că restituirea experienței demonologice a devenit imposibilă, datorită contextului cultural în care trăim și care nu mai este cel în care se putea înțelege aceasta; nu se poate restaura o figură mitică fără a restaura întreaga totalitate care îi constituie suportul; de aceea, acest recurs la „puteri invizibile“ este pentru noi fragmentul inintelígibil al unei explicații astăzi moarte; dar dincolo de valoarea sa

explicativă, mai trebuie să-i regăsim valoarea sa *cifrată*; ceea ce contează în această concepție a „puterilor celeste“ este manifestarea prin intermediul lor a ambiguității statului, a „încordării sale temporale“ cum spuneam mai înainte împreună cu O. Cullmann; de-a lungul limbajului demonologic, ceva trece, ceva ce nu am fi remarcat altminteri; „instituția“ devine sediul unei dialectici interne; ordinea nu este un lucru liniștit și rămas în nemișcare; ordinea vibrează; „ordinea“ este o „putere”; dimensiunea mitică a puterii face neliniștitoare dimensiunea rațională a ordinei[42]; prin intermediul pretinsei explicații prin demoni, statul apare drept o realitate instabilă, periculoasă: nu doar instituită, ci destituită-restituită, deopotrivă depășită și reținută; aceasta, demonologia o arată în chip mitic, având aerul că o explică. Trebuie prin urmare să păstrăm spiritul, adică intenția descriptivă a mitului, cu prețul literei sale, adică al pretenției sale explicative.

II

Să recapitulăm puțin, să vedem unde a ajuns reflecția noastră: creștinismul, într-un alt mod decât înțelepciunea greacă, a făcut să apară o dimensiune a vieții morale care sparge cadrul propriu-zis politic al vieții umane: această nouă dimensiune este *Agapé*, iubirea fraternă și vocația ei de non-rezistență, de a nu sta împotrivă, de sacrificiu, de martir. Lovitura de ricoșeu a acestei noi etici asupra realității politice este de a fi făcut să apară statul ca o instanță incapabilă de a sta la acest nivel al noii etici; și totuși, această instanță nu este rea în sine; ea este confirmată, dar la locul ei, și afectată de un indice de precaritate; statul nu mai este substanța istoriei raționale; pedagogia lui coercitivă conservă speța umană, dar nu o salvează.

Această dualitate dintre *Agapé*, iubirea creștină, și Violența punitivă a dregătorului anunță conflicte mai mari decât e nevoie să examinăm acum. Ne-am ușurat sarcina rămânând între limitele problemei sfântului Pavel, care este problema unui cetățean pasiv într-un stat ordonat și relativ drept: Romanii cărora li se adresează apostolul Pavel sunt oameni mărunți,

„supuși“ ai Cezarului; el le luminează condiția lor de cetățeni supuși, aruncându-le un licăr de speranță atunci când le descoperă o anumită intenție divină ca izvor al autorității „plasată deasupra lor”; ei pot atunci să asculte pe motiv de conștiință și nu doar de teamă. Violența limitată, consubstanțială statului, începe să pună probleme, îndată ce va fi vorba nu numai de a i te supune, dar și a o exercita (la drept vorbind, a se supune interior pe motiv de conștiință, înseamnă deja a ratifica această violență și a o exercita simbolic prin identificarea cu amintirea care guvernează și constrânge); atunci același om este chemat și la iubire fraternă, tot el răsplătește binele cu răul și este de asemeni chemat la dregătoria care pedepsește pe cei răi; cetățeanul activ, care își ia partea sa de suveranitate, este el însuși dregător; cum va trăi el sub cele două regimuri spirituale, cel al iubirii și cel al violenței instituite, rânduite, sub două pedagogii, cea a sacrificiului și cea a coerciției?

Dificultatea se agravează atunci când violența iese de tot din limitele instituției penale, când cetățeanul e chemat sub arme de patria în pericol, când o situație revoluționară îl plasează la răscrucea dintre două violențe, una care apără ordinea stabilită, cealaltă care forțează accesul la putere pentru noi straturi sociale purtătoare ale unui mesaj de dreptate socială, sau, în sfârșit, atunci când războiul eliberator își dă mâna cu războiul străin pentru a nărui o tiranie.

Din aproape în aproape, întreaga problemă a violenței în istorie ni se descoperă sub ochi: de la supunerea cetățeanului pasiv, într-un stat existent, la exercitarea unei dregătorii de către un cetățean activ – cu această violență legală pentru apărarea armată a statului – și în fine de la violența defensivă și într-un fel conservatoare a statului, până la violența instauratoare, rânduitoare, există o întreagă paletă de-a lungul căreia crește progresiv distanța dintre iubire și violență; la capătul extrem al acestui divorț, violența apare ca fiind motorul istoriei; ea este cea care face să urce pe scena istoriei forțe, state noi, civilizații dominante, clase conducătoare. Istoria omului pare a se identifica atunci cu istoria puterii violente; într-un fel, nu mai este instituția cea care legitimează violența, ci violența generează instituția redistribuind puterea între state, între clase.

Ar exista o cale de a pune o piedică acestei alunecări de la violenţa simplu punitivă la violenţa instauratoare: aceasta ar însemna să impunem o limită precisă, manifestă, indiscutabilă, necondiţionată, violenţei; această limită este imediat găsită; interdicţia de a ucide: „să nu ucizi". Acest comandament cu totul negativ, acest ordin sub formă de interdicţie, este într-adevăr singurul principiu al acţiunii care poate face să existe o coeziune între cele două etici, cea a iubirii şi cea a dregătorului; numai o pedeapsă care rămâne dincoace de ucidere, dincoace de pedeapsa cu moartea, nu contrazice întru totul iubirea; desigur, nu o împlineşte, căci numai „iubirea împlineşte legea"; cel puţin însă nu o reneagă. În acest sens, se poate spune că, dacă prin originea şi sfârşitul său, funcţia punitivă a statului rămâne *străină* împărăţiei iubirii, ea poate fi totuşi compatibilă cu aceasta, atâta timp cât rămâne în limitele interzicerii uciderii; în lipsa unităţii dintre origine şi sfârşit, cele două pedagogii, cea a sacrificiului şi cea a coerciţiei, pot avea în comun o limită comună în ordinea mijloacelor, ceea ce leagă în ultimă instanţă politicul de etic, ordinea de milostenie, este respectarea persoanei în viaţa sa şi în demnitatea sa; violenţa dregătorului este astfel măsurată printr-o etică a mijloacelor; aici este preţios caracterul negativ, inhibitiv, prohibitiv al Decalogului; acel „să nu ucizi" desenează limita pe care violenţa statului nu o poate transgresa, fără riscul de a ieşi el însuşi din sfera „binelui" în care violenţa lui rămâne raţională; această interdicţie nu arată fără îndoială cum porneşte etica pedepsei de la etica milosteniei; cel puţin însă ea arată în ce condiţii sunt acestea practic compatibile.

Dar statul poate el fi cuprins între limitele acestei etici a mijloacelor? Vreau să spun: poate el rămâne stat, fără să transgreseze interdicţia de a ucide, nici celelalte comandamente privitoare la ospitalitate, la respectarea cuvântului, la respectul filial, la respectarea bunului altuia etc.?

Aici se descoperă statul drept o mărime neliniştitoare care nu se menţine şi nici nu s-a menţinut vreodată în limitele Eticii mijloacelor. Statul este această realitate care până în prezent a inclus întotdeauna uciderea drept condiţie a existenţei sale, a

supraviețuirii sale și, mai întâi, a instaurării sale; acesta este crudul adevăr din care Machiavelli a tras toate consecințele în *Principele*, fără să țină cont de o etică a mijloacelor; el se întreabă: cum poate fi instaurat un stat nou? Începând de la această întrebare, el desfășoară implacabil toate condițiile *reale* ale acestei instaurări: forța leului și viclenia vulpii; și el conchide: dacă Principele vrea să reușească, el va trebui să fie ucigaș și mincinos; în limbaj biblic: va trebui să fie diabolic. Este ușor să respingi concluzia lui Machiavelli – „E nevoie de violență și de rău" – sub pretext că uciderea este interzisă; *întrebarea* lui Machiavelli subzistă: „cum să instaurezi un stat care să transgreseze interdicția uciderii și astfel să rupă legăturile care apropie etica de coerciție de cea caritabilă?".

Războiul este încercarea prin excelență, situație-limită, care îl plasează pe fiecare individ în fața întrebării lui Machiavelli. De ce pune probleme războiul?

Obiectatorul de conștiință va spune: „nu e nici o problemă; războiul este actul prin care violența de stat depășește limita, înfrânge interdicția de ucidere; deci sunt dezlegat de a trebui să mă supun; prin nesupunerea mea, dovedesc unitatea etică; statul nu poate avea altă etică decât individul, uciderea este interzisă pentru unul ca și pentru celălalt, deopotrivă". Trebuie să spunem foarte clar și foarte ferm că obiectatorul de conștiință are dreptate când refuză toate *justificările* războiului începând de la violența dregătorului; violența dregătorului este un lucru, războiul este alt lucru; violența dregătorului este instituită; ea este măsurată după lege; ea este exercitată de un tribunal distinct de reclamant și de pârât; în fine, ea poate fi menținută în limitele respectării vieții și demnității vinovatului pedepsit; pe scurt, pedeapsa, sub regimul de drept penal civilizat, poate să nu contrazică iubirea, deși aceasta nu se împlinește cu adevărat: trebuie deci să se renunțe la toate deducțiile ipocrite prin care s-a pretins a legitima războiul pornind de la funcția magistratului; ar trebui mai întâi să se legitimeze pedeapsa cu moartea și deci a-l plasa deja pe magistrat pe terenul uciderii; ar mai trebui apoi să se imagineze un fel de delegare oarecare din partea unui tribunal virtual care ar însărcina un stat de a pedep-

si pe cei răi din afară şi de a exercita războiul ca pe un fel de drept penal extern. Caracterul fictiv şi ipocrit al acestei deducţii este evident. Războiul este şi trebuie să rămână în ochii noştri acest cataclism, această irupţie de haos, această întoarcere, în relaţiile externe de la stat la stat, la lupta pentru viaţă. Această nesăbuinţă istorică trebuie să rămână nejustificată şi nejustificabilă; evenimentul care consacră disjuncţia completă a milosteniei faţă de violenţă, spulberând legătura fragilă – interdicţia de ucidere – care le ţinea împreună, nu poate fi obiectul unei deducţii morale.

De ce totuşi războiul pune probleme? Pentru că nu este doar o instituire a uciderii; mai exact pentru că uciderea duşmanului coincide cu sacrificarea individului pentru supravieţuirea fizică a propriului stat. Într-adevăr până la acest punct ajunge războiul să pună problema a ceea ce aş numi o „etică de disperare". Dacă războiul nu mi-ar pune decât o problemă: să-l ucid sau să nu-l ucid pe duşman? Numai frica şi idolatria unui stat divinizat ar explica supunerea mea faţă de statul rău şi aceste două motive m-ar condamna total; datoria mea strictă ar fi aceea de a fi un obiectator de conştiinţă. Dar războiul îmi pune şi o altă întrebare: îmi voi risca oare eu viaţa pentru ca statul meu să supravieţuiască? Războiul este această situaţie-limită, această situaţie absurdă, care face ca uciderea să coincidă cu sacrificiul. A face război înseamnă deopotrivă pentru individ a ucide un alt om, pe cetăţeanul altui stat, *şi* a-şi pune viaţa în balanţă pentru ca statul său să continue a exista.

Această problemă nu coincide cu cea a legitimităţii războiului pentru stat; aşa cum am văzut, o asemenea justificare morală a războiului ca operaţie punitivă nu este adevărată; problema supravieţuirii fizice a statului, a conservării sale materiale cu riscul vieţii mele şi cu preţul vieţii duşmanului meu, este monstruoasa enigmă în faţa căreia existenţa statului mă plasează. Este un fapt că, până în prezent – spun până în prezent pentru că războiul este poate în curs de a-şi schimba aşa de radical caracterul încât problema supravieţuirii fizice a statului ar fi pe punctul de a-şi pierde orice sens până în prezent – statele au supravieţuit prin mijlocirea războiului; această vio-

lență nejustificabilă a permis, prin suferință și ruină, perpetuarea nu numai a unei grandori, dar a unor valori de civilizație; să mergem mai departe; istoria arată din belșug că cele mai crude tiranii, regimurile cele mai totalitare n-au fost năruite decât din afară și ca prin efracție; pe scurt, există războaie conservatoare, războaie eliberatoare, războaie instauratoare, și totuși războiul ca atare rămâne nejustificat și nejustificabil.

Tocmai pentru că el se ivește pe linia de ruptură dintre două etici, cea a milosteniei și cea a coerciției, el condamnă insul la o „Etică de disperare". Singurul motiv de a se supune statului cu arme și în războaie este pentru ca el să continue să existe și astfel ca „dregătorul" să existe; supunerea mea stă pe terenul non-etic al existenței pure și simple a statului meu; ea nu este lipsită de temei, de vreme ce, fără a fi un act de magistratură, fără a fi defel exercitarea unei justiții punitive, ea este condiția existențială a tuturor actelor de magistratură; *ca statul meu să existe*, aceasta este adevărata și unica motivație a cetățeanului înarmat și ucigaș. De aceea nu pot fi mulțumit să ascult, căci supunerea mea consacră vina statului meu; supraviețuirea sa fizică, la care cooperez, este culpabilitatea sa; nu contribui la existența sa pură și simplă decât ratificându-i răutatea prin ucidere.

Să nu mă supun, să nu ascult? Da, sunt capabil să asum consecințele și sensul nesupunerii. Consecințele, bineînțeles, și anume un alt risc de moarte pentru mine; dar și sensul, căci nesupunerea este și ea o etică de disperare; pentru că, simultan cu faptul că ea poartă mărturia unității ascunse dintre morala „fratelui" și aceea a magistratului, în același timp, neascultarea mea pune în pericol statul; pentru că nu e de ajuns să spui că, având în vedere raritatea sa, mărturia radicală a neascultării nu slăbește în mod sensibil statul; trebuie să acționez cu gândul că maxima acțiunii mele va putea deveni o lege universală; sensul actului meu de neascultare, extins la toți, este deci cu adevărat o amenințare pentru statul meu, căruia îi slăbesc șansele de supraviețuire; iată „sensul" pe care trebuie să-l accept, și chiar să-l revendic, dacă nu ascult; și anume că, în situația-limita a războiului, mărturia pe care o aduc despre abso-

lutul comandamentului care interzice uciderea pune în pericol statul meu și, prin aceasta, pe concetățenii mei. Nu am dreptul să aduc această mărturie dacă nu-i asum, în afara riscului, și sensul totodată, adică amenințarea și, în caz extrem, sacrificiul statului meu.

Se poate ca, în anumite cazuri extreme, sacrificiul statului meu să devină o datorie *politică* și nu doar o mărturie absolută; tocmai în fața unei astfel de decizii anumiți antinaziști au fost plasați în Germania; se poate ca, într-o bună zi, să doresc înfrângerea statului meu, dacă el nu merită deloc să supraviețuiască, dacă nu mai poate fi deloc stat al justiției și stat de drept, pe scurt, dacă nu mai e deloc stat; această hotărâre este o decizie teribilă; numele pe care-l poartă este: datoria de a trăda. Dar această decizie, mai puțin ca oricare alta, nu poate rămâne în registrul non-violenței, pentru că eu nu pot să vreau, printr-o dorință pozitivă și deliberată, moartea statului meu, fără a vrea în același timp, prin conjuncția acestor două cataclisme majore – războiul și revoluția – instaurarea violentă a unui nou stat, a unei noi legitimități, a unei noi puteri, aceasta din urmă făcând și ea apel la supunerea mea, de a mă înarma și de a ucide. Dar obiecția de conștiință este altceva, ea refuză să se plaseze în perspectiva defetismului politic care nu-și găsește sensul complet decât într-o altă violență pe seama căreia defetismul abandonează cheile cetății; obiecția de conștiință vrea să rămână o pură mărturie; așa este; dar atunci neputința sa de a asuma toate consecințele *politice*, toate incidențele sale asupra repartizării forțelor în lume și mai întâi asupra destinului fizic, existențial, al statului meu, această neputință este o greșeală – este vina sa. De aceea și ea este tot o „etică de disperare".

Ne aflăm mai des decât ne închipuim într-una sau în alta dintre aceste „ etici de disperare". Bertolt Brecht n-a încetat să readucă în atenție faptele nocive ale bunătății, „tentația teribilă a bunătății", pericolul bunătății într-o lume rea. Astfel, etica se descompune neîncetat într-o „mărturie" de bunătate, incapabilă să se situeze politic și uneori nocivă pe termen lung, și, pe de altă parte, o „eficacitate" ucigașă pentru oameni și ruinătoare pentru bunătatea însăși; această descompunere este fructul constant amar al existenței politice ieșită din minți.

Să mai recapitulăm o dată: am examinat în prima parte discordanța originară dintre etica iubirii și aceea a dregătorului; am descoperit o fină sfâșiere între iubirea care plătește cu binele răul făcut și pedeapsa care plătește cu rău răul făcut, întru binele celui care a greșit. Această disonanță originară nu ar fi o figură a răului radical, dacă statul *ar putea* rămâne în limitele unei etici a mijloacelor, iar aceasta, interzicând uciderea, ar face coerciția compatibilă cu iubirea sau cel puțin ar împiedica-o să-i fie iubirii contrariul absolut. Dar statul este această realitate care nu s-a lăsat și nu se lasă conținută între limitele interdicției de a ucide. Statul este această realitate menținută și instaurată prin violența ucigașă. Prin acest raport cu ceea ce nu poate fi justificat, statul îmboldește omul spre o alegere dificil de suportat între două „etici de disperare": una asumă uciderea pentru a asigura supraviețuirea fizică a statului, pentru ca dregătoria să existe; cealaltă asigură trădarea pentru a depune mărturie.

Această situație-limită, în care etica se descompune în două etici de disperare nu este fără îndoială o situație constantă, nici măcar durabilă, nici frecventă; dar ea lămurește, ca toate lucrurile extreme, situațiile medii, normale. Ea dovedește că, până la ziua din urmă, iubirea și coerciția vor merge împreună ca două pedagogii, când convergente, când divergente, ale speței umane.

La capătul acestei dualități s-ar afla „reconcilierea" totală a omului cu omul; dar, totodată, s-ar afla și sfârșitul statului; pentru că ar fi atunci și sfârșitul istoriei.

Paradoxul politic

Evenimentul de la Budapesta, ca orice „eveniment“ demn de acest nume, s-a arătat, cu infinită forță, un eveniment zguduitor; el ne-a mișcat, ne-a tulburat, ne-a răscolit la mai multe niveluri din noi înșine; la nivelul sensibilității noastre istorice, trezite cu ardoare de efectul neașteptat; la nivelul calculului politic pe termen mediu; la nivelul reflecției durabile asupra structurilor politice ale existenței umane. Ar trebui să revenim continuu, de la una la alta, la toate aceste potențialități ale evenimentului.

Nu avem de ce regreta aici de a fi exprimat mai întâi forța de șoc a evenimentului, nepreocupați de prea rapide reajustări tactice; oricât de prevăzută ar fi fost, după cum au binevoit să declare cei pricepuți, cei pe care nimic nu-i ia pe neașteptate, revolta a fost o surpriză pentru că a avut loc: ***Flăcările Budapestei...*** *Nu trebuie să ne grăbim a resorbi aceste evenimente dacă vrem ca ele să ne instruiască.*

Și apoi, acest eveniment, care a fost lăsat să vorbească singur, trebuie să-l evaluăm, să-l așezăm într-o situație de ansamblu, să-i desprindem caracterul insolit, să-l punem în context cu războiul din Algeria, cu trădarea partidului socialist, cu prăbușirea Frontului Republican, cu rezistența comunistului francez la destalinizare; pe scurt, e nevoie să trecem de la emoția absolută la considerații relative. Vor fi alții care, în acest număr, vor duce mai departe această idee.

În ce mă privește, evenimentul de la Budapesta, alături de Revoluția din octombrie de la Varșovia, a îmboldit, a confirmat, a deviat, a radicalizat o reflecție asupra puterii care nu datează de la acest eveniment, pentru că ea a dat deja naștere mai multor studii inedite, susținute la ***Collège philosophique****, la* ***Esprit*** *sau în altă parte. Ceeea ce m-a surprins în aceste evenimente este faptul că ele dezvăluie stabilitatea în decursul revoluțiilor economico-sociale a problematicii puterii. Surpriza este că Puterea, ca să spunem așa, nu are istorie, că is-*

toria puterii se repetă, bate pasul pe loc; surpriza este faptul că nu există adevărată surpriză politică. Tehnicile se schimbă, relațiile dintre oameni ocazionate de lucruri evoluează, dar puterea derulează același paradox, cel al unui dublu progres: progres în raționalitate și progres în posibilitățile de perversiune.

Faptul că problema puterii politice în economia socialistă nu ar fi fundamental diferită de aceeași problemă în economia capitalistă, că ea oferă posibilități comparabile, dacă nu mai crescute, de tiranie, că are nevoie de controale democratice la fel de stricte, dacă nu și mai riguroase, iată ce refuză mai întâi orice gândire care nu crede în autonomia relativă a politicului în raport cu istoria economico-socială a societăților.

Această autonomie a politicului îmi pare a fi conținută în două trăsături aflate în contrast. Pe de altă parte, politicul realizează un raport uman care nu e reductibil la conflictele de clasă și nici, în general, la tensiunile economico-sociale ale societății; statul cel mai marcat de o clasă dominantă este „stat" exact prin aceea că el exprimă voința fundamentală a națiunii în ansamblul ei; de aceea, el nu este radical afectat în calitatea lui de stat, de schimbările care sunt totuși, ele însele, radicale în sfera economică. Prin această primă trăsătură, existența politică a omului dezvoltă un tip de *raționalitate* specifică, ireductibilă la dialecticile cu bază economică.

Pe de altă parte, politica dezvoltă niște stări de rău specifice, care sunt chiar relele politice, relele puterii politice; aceste stări de rău nu sunt reductibile unele la altele, în particular, nu sunt reductibile la alienarea economică. Prin urmare, exploatarea economică, ea *poate* dispărea, iar răul politic să persiste; mai mult, mijloacele dezvoltate de stat pentru a pune capăt exploatării economice pot fi ocazia unor abuzuri ale puterii, noi în expresia lor, în efectele lor, dar fundamental identice în resortul lor pasional cu cele ale statelor din trecut.

Raționalitate specifică, stare de rău specifică, în aceasta constă dubla și paradoxala originalitate a politicului. Sarcina filosofiei politice este, după mine, aceea de a explicita această originalitate și de a-i elucida paradoxul; căci răul politic nu poate încolți și crește decât pe raționalitatea specifică a politicului.

Trebuie să rezistăm tentației de a opune două stiluri de reflecție politică, unul care ar majora raționalitatea politicului, cu Aristotel, Rousseau, Hegel, celălalt care ar pune accentul pe violența și minciuna puterii, după modelul criticii platoniciene a „tiranului", după apologia machiavellică a „principelui" și după critica marxistă a „alienării politice".

Trebuie susținut acest paradox, că cel mai mare rău aderă la cea mai mare raționalitate, că există o alienare politică *pentru că* politicul este relativ autonom.

Prin urmare, tocmai despre această autonomie a politicului trebuie să vorbim mai întâi.

I. Autonomia politicului

Ceea ce rămâne veșnic admirabil la gândirea politică a grecilor este faptul că nici un filosof dintre ei – dacă nu, poate, Epicur – nu s-a resemnat să excludă politica din câmpul de raționalitate pe care ei l-au explorat; toți sau aproape toți au știut că dacă s-ar fi proclamat politicul ca fiind rău, ciudat, diferit, „altul", în raport cu rațiunea și cu discursul filosofic, dacă politicul era dat literalmente la naiba, însăși rațiunea s-ar fi clătinat. Căci atunci ea n-ar mai fi fost și rațiune a realității și în realitate, într-atât realitatea umană este politică. Dacă nimic nu este rațional în existența politică a oamenilor, rațiunea nu este reală, ea planează în aer, iar filosofia se exilează în lumile de dincolo, ale Idealului și ale Datoriei. La aceasta nici una din marile filosofii nu s-a resemnat, chiar dacă (și mai ales dacă) ea începe prin procesul existenței cotidiene și decăzute și ocolește la început lumea; orice mare filosofie vrea să înțeleagă realitatea politică pentru a se înțelege pe ea însăși.

Însă politica nu-și dezvăluie sensul decât dacă ținta ei – *télos*-ul ei – poate fi în legătură cu intenția fundamentală a filosofiei însăși, cu Binele și Fericirea. Anticii nu înțelegeau deloc că o Politică – o filosofie politică – ar putea începe cu altceva decât cu o *teleologie* a statului, a „lucrului public", situată ea însăși în raport cu scopul ultim urmărit de oameni; astfel

începe *Politica* lui Aristotel: „Orice stat, după câte știm, este o societate, speranța unui bine este principiul său, așa cum este și al oricărei asociații, căci toate acțiunile oamenilor au drept scop ceea ce ei consideră a fi un bine. Toate societățile au deci drept scop un oarecare avantaj, iar aceea care este cea mai importantă și le închide în sine pe toate celelalte își propune cel mai mare avantaj posibil. Aceasta se numește stat sau societate". Așadar, prin „a trăi bine", politica și etica se implică reciproc.

Mai departe, a reflecta asupra autonomiei politicului înseamnă a regăsi în teleologia statului modul său ireductibil de a contribui la umanitatea omului. *Specificitatea* politicului nu poate apărea decât prin intermediul acestei teleologii; este specificitatea unui țel, a unei intenții. Prin binele politic, oamenii urmăresc un bine pe care nu ar putea să-l atingă altcumva, iar acest bine este o parte din rațiune și din fericire. Această stăruință în țelul propus și acest *télos* fac „natura" Cetății: natura cetății este scopul său, după cum „natura fiecărui lucru este scopul lui" (Aristotel).

Începând de aici filosofia politică a hotărât să cerceteze în ce fel acest *sens* – care este „scop" și „natură" a statului – locuiește statul ca un *tot,* ca un scop întreg, așadar, în ce fel umanitatea vine spre om prin mijlocirea corpului politic; convingerea funciară a întregii filosofii politice este că ființa „care prin natura ei și nu prin efectul hazardului ar exista fără nici o patrie ar fi un individ detestabil, mult deasupra sau foarte jos față de om... căci cine nu are nevoie de alți oameni sau nu se poate decide să rămână împreună cu ei, fie este un zeu, fie un soi de brută; de aceea înclinația naturală îi îndreaptă pe toți oamenii spre acest gen de societate". Faptul că destinația omului trece printr-un grup organizat, printr-un corp, printr-un tot, printr-o Cetate definită prin „suficiența" ei, toate acestea ne interzic să începem prin *opoziția* dintre stat și cetățean. Optica filosofiei este că, din contră, individul nu devine uman decât în această totalitate care este „universalitatea cetățenilor"; pragul umanității este pragul calității de a fi cetățean, iar cetățeanul nu este cetățean decât prin Cetate: astfel, filosofia politică merge de la Fericire, pe care toți oamenii o urmăresc cu stăruință, până la

scopul propriu al Cetății, de la aceasta la natura sa ca totalitate suficientă sieși, și de la aceasta la cetățean; pentru că „statul este subiectul constant al politicii și al guvernării", mișcarea de gândire politică – în sens propriu politică – merge de la Cetate la cetățean și nu invers: „este cetățean cel care, în țara în care locuiește, este admis la jurisdicție și la deliberare"; cetățeanul este astfel caracterizat prin atributul puterii: „noi ne definim tocmai prin participarea la puterea politică".

La rândul său, calitatea de a fi cetățean dezvoltă „virtuțile" specifice acestei participări la puterea politică: sunt „virtuțile" proprii care reglează raportul între guvernare și oameni liberi și care sunt virtuți de supunere – însă distincte de servilitate, așa cum o conducere a cetății demnă de acest nume e altceva decât un despotism. Astfel, gândirea politică merge de la cetate la calitatea de a fi cetățean și de la aceasta la civism și nu în sens invers.

Așa arată disciplina gândirii pe care o propune modelul antic; și tot așa este disciplina de gândire pe care trebuie să și-o impună oricine vrea să cucerească dreptul de a vorbi serios despre răul politic. O meditație despre politică care ar începe prin opoziția dintre „filosof" și „tiran" și ar lăsa toată exercitarea puterii pe seama răutății voinței de putere s-ar închide pentru totdeauna într-un moralism cu concluzie nihilistă; trebuie ca *pentru început* reflecția asupra politicii să îndepărteze figura „tiranului", s-o lase pe margine și să-i permită să-și facă apariția doar ca posibilitate înfricoșătoare pe care nu o poate îndepărta pentru că oamenii sunt răi; dar care nu va fi obiectul științei politice „S-ar cuveni să se menționeze doar în ultimul rând tirania, drept cea mai rea dintre toate depravările și cea mai puțin demnă de numele de constituție. De aceea am lăsat-o la urmă" (Aristotel).

Dar autonomia politică este ceva mai mult decât această vagă destinație comunitară a animalului uman, decât această intrare a omului în umanitate prin calitatea de a fi cetățean; mai precis, ea este această specificitate a relației politice în opoziție cu relația economică. Acest al doilea moment al reflecției este fundamental pentru ce urmează; căci răul politic va

fi tot atât de specific ca și această relație și, de asemeni, ca terapeutica acestui rău.

Mi se pare că nu se poate aborda critica de autoritate a vieții politice fără a fi delimitat bine în prealabil sfera politică și fără a fi recunoscut validitatea distincției dintre politic și economic. Orice abordare critică presupune această distincție și nu o anulează în nici un fel.

Or, nici o reflecție nu pregătește mai bine pentru această recunoaștere decât aceea a lui Rousseau; a regăsi și a repeta în sine-însăși motivația cea mai profundă a „contractului social" înseamnă a regăsi în același timp sensul politicului ca atare; o reîntoarcere la Rousseau, preluând ștafeta unei reîntoarceri la antici – la *Politica* lui Aristotel în special – trebuie, mi se pare, să ne dea baza și fundalul oricărei critici a puterii care nu ar putea să înceapă cu sine.

Marea, invincibila idee a *Contractului social* este aceea că nașterea corpului politic se face printr-un act virtual, printr-un consimțământ care nu este un eveniment istoric, dar care nu apare la suprafață decât în reflecție. Acest act este un pact: nu un pact al fiecăruia cu fiecare, nu un pact de renunțare în favoarea unui terț non contractant, suveranul, care, nefiind contractant, ar fi absolut; nu – ci un pact al fiecăruia cu toți, cu toți cei care constituie poporul ca popor, constituind poporul în stat. Această idee admirabilă, așa de criticată și așa de rău înțeleasă, este ecuația de bază a filosofiei politice: „A găsi o formă de asociere care să apere și să protejeze prin toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și prin care fiecare, unindu-se cu toți, nu mai ascultă decât de el însuși și rămâne la fel de liber ca mai înainte". Nu trocul libertății sălbatice contra securității, ci trecerea la existența civilă prin legea consimțită de toți.

Spune-se-va orice se va dori și tot ce va fi nevoie împotriva abstracției, a idealității, a ipocriziei acestui pact – este adevărat și aceasta, la locul și ordinea sa –; dar mai întâi trebuie recunoscut în acest pact actul de întemeiere a națiunii; este acel act de întemeiere pe care nici o dialectică economică nu-l poate genera; tocmai acest act de întemeiere constituie politica ca atare.

Pactul acesta n-a avut loc? Dar este în natura însăși a consimțământului politic care asigură unitatea comunității omenești organizate și orientate de stat, de a nu putea fi recuperată decât printr-un act care a avut loc, printr-un contract care nu a fost contractat, printr-un pact implicit și tacit care nu apare decât în conștientizarea politică, în actul de retrospectivă și în gândire.

Este motivul pentru care minciuna se va strecura așa de ușor în politic; politicul este înclinat spre minciună pentru că relația politică are realitatea unei idealități: această idealitate este aceea a egalității fiecăruia în fața tuturor, „căci fiecare dăruindu-se în întregime, iar condiția fiind egală pentru toți, nimeni nu are interes de a o face să devină oneroasă pentru ceilalți" – dar, înainte de a fi ipocrizia în spatele căreia se ascunde exploatarea omului de către om, egalitatea în fața legii, egalitatea ideală a fiecăruia în fața tuturor, ea este *adevărul* politicului, iar acest adevăr este cel care conferă *realitatea* statului. Invers, realitatea statului, ireductibilă la conflicte de clasă, la dinamica dominației și alienării economice, înseamnă proclamarea unei legalități care nu va fi niciodată complet reductibilă la protejarea intereselor clasei dominante în afara dreptului; îndată ce există stat, corp politic, organizare a comunității istorice, există realitatea acestei idealități; și există un punct de vedere al statului care niciodată nu poate să coincidă deplin ca fenomenul dominației de clasă. Dacă statul s-ar reduce la proiecția ideală a intereselor clasei dominante, nu ar mai exista stat politic, ci putere despotică; or, chiar și statul cel mai despotic încă este și el stat prin faptul că ceva din binele comun al universalității cetățenilor trece dincolo de tiranie și transcende interesul grupului sau grupurilor dominante. În consecință, numai autonomia originară a politicului poate explica utilizarea ipocrită a legalității pentru a ascunde exploatarea economică; căci clasa dominantă n-ar resimți nevoia de a-și proteja interesele în ficțiunea juridică, dacă această ficțiune juridică n-ar fi mai întâi condiția existenței reale a statului; pentru a deveni stat, o clasă trebuie să lase ca interesele sale să pătrundă în sfera universalității dreptului; acest drept nu va putea masca raportul de

forță decât în măsura în care puterea statului pornește și ea de la idealitatea pactului.

Îmi dau seama de dificultățile noțiunii de voință generală, de suveranitate, la Rousseau; Rousseau vorbea deja în manuscrisul de la Geneva despre „abisul politicii în constituirea statului“ la fel ca și în cazul în care, în constituirea omului, acțiunea sufletului asupra corpului este abisul filosofiei; aceste dificultăți nu sunt din vina lui Rousseau; ele țin de politicul ca atare: și anume un pact care este un act virtual și care întemeiază o comunitate reală, o idealitate de drept care legitimează realitatea de forță, o ficțiune gata să îmbrace ipocrizia unei clase dominante, dar care, înainte de a da ocazia minciunii, întemeiază libertatea cetățenilor, o libertate care ignoră cazurile particulare, diferențele reale de putere, condițiile adevărate ale persoanelor, dar care are importanță prin însăși abstracția sa – acesta este propriu-zis labirintul politicului.

În fond, Rousseau este ca și Aristotel: pactul care generează corpul politic este, în limbaj voluntarist și pe planul pactului virtual (al lui „ca și cum”), *télos*-ul Cetății după concepția grecilor. Acolo unde Aristotel spune: „natură”, scop, Rousseau spune „pact”, „voință generală”; dar la bază este același lucru: în anumite cazuri este vorba de specificitatea politicului reflectată în conștiința filosofică. Rousseau a recunoscut actul artificial al unei subiectivități ideale, al unei „persoane publice“ acolo unde Aristotel vedea o *natură* obiectivă; dar voința generală a lui a lui Rousseau este obiectivă, iar natura obiectivă a lui Aristotel este cea a omului care țintește fericirea. Acordul funciar dintre aceste formule apare în însăși reciprocitatea lor. În ambele cazuri, prin *télos*-ul generator al voinței generale, e vorba de a face să apară coincidența dintre o voință individuală și pasională cu voința obiectivă și politică, pe scurt, de a face ca umanitatea omului să treacă prin legalitatea și constrângerea civilă.

Rousseau este ca și Aristotel. Poate ar trebui să constatăm de asemeni că nici Hegel nu a spus altceva. Ceea ce este un lucru important, pentru că Marx, cum o să vedem, a făcut critica statului burghez și, credea el, a oricărui stat, folosindu-se de

Filosofia dreptului a lui Hegel. Iată că întreaga gândire politică a Occidentului, jalonată de Aristotel, Rousseau și Hegel, va fi fiind convocată în critica marxistă.

Când Hegel vede în stat rațiunea realizată în om, el nu se gândește la cutare stat, nici la orice fel de stat, ci la această realitate care iese la iveală prin intermediul statelor empirice și la care ajung națiunile atunci când trec pragul organizării într-un stat modern, cu organe diferențiate, o constituție, o administrație etc. și acced la responsabilitate istorică în cadrul relațiilor de la stat la stat. Astfel înțeles, statul apare drept ceea ce vor vointele pentru a-și realiza libertatea: anume, o organizare rațională, universală, a libertății. Formulele cele mai extreme, cele mai scandaloase, ale lui Hegel despre stat, pe care Eric Weil le relua nu de mult în cartea sa *Hegel și statul*[43] trebuie să fie înțelese drept expresia limită, drept vârful, punctul cel mai avansat al unei gândiri care a decis să situeze toate protestele sale în interiorul și nu în exteriorul realității politice recunoscute pe deplin. Tocmai de la această expresie limită trebuie să înțelegem tot ceea ce poate fi spus împotriva statului și împotriva *pretenției* nebunești care pune stăpânire pe *intenția* sa rațională.

II. Puterea și răul

Există o alienare politică specifică, pentru că politicul este autonom. Trebuie acum să lămurim cealaltă față a acestui paradox:

Punctul nodal al problemei este faptul că statul este Voință. Sigur, se poate sublinia cât de mult vom dori raționalitatea pe care politicul o dă istoriei – este un adevăr –; dar, dacă statul este rațional în intenție, el înaintează de-a lungul istoriei prin intermediul hotărârilor pe care le ia. Nu este posibil să nu introducem în definiția politicului ideea *deciziilor de importanță istorică*, adică a hotărârilor care schimbă într-un mod durabil destinul grupului uman pe care acest stat îl organizează și îl conduce. Politicul înseamnă organizare rațională, politica înseamnă decizie: analiză de probabilitate a situațiilor, pariu

de probabilitate asupra viitorului. Politicul nu merge fără politică.

Politicul își găsește sensul ulterior, în cadrul reflecției, în „retrospecție”, politica se joacă după cerință, în „prospecțiune”, în proiect, adică simultan într-o descifrare incertă a evenimentelor contemporane și în fermitatea hotărârilor. De aceea, dacă funcția politică, dacă *politicul* este continuu, neintermitent, se poate spune într-un fel că *politica* nu există decât în marile momente, în „crize”, la „răscruce”, în nodurile istoriei.

Dar, dacă nu este posibil să definim politicul fără a include în el momentul de voință pe care-l implică decizia, nu este posibil nici să nu se vorbească despre „decizie politică“ fără a reflecta asupra puterii.

De la politic la politică, se trece de la proclamare la eveniment, de la suveranitate la suveran, de la stat la guvernare, de la Rațiunea istorică la Putere.

În felul acesta specificitatea politicului se manifestă în specificitatea mijloacelor; statul considerat din punct de vedere al politicii este instanța care deține monopolul constrângerii fizice legitime; adjectivul „legitim“ dovedește că definirea statului prin mijlocul său specific trimite la definiția aceluiași stat prin scopul și forma sa; dar, chiar dacă statul ar ajunge vreodată, printr-o întâmplare fericită, să se identifice cu temeiul său de legitimitate – de exemplu, devenind autoritate a legii – acest stat ar fi tot monopol de constrângere; ar fi tot putere a câtorva asupra tuturor; ar continua să cumuleze o legitimitate, adică o putere morală care să-i întemeieze pretențiile *și* o violență fără apel, adică o putere fizică de constrângere.

Aici atingem însăși ideea *politicii* în întreaga ei extensiune; vom spune că este ansamblul de activități care au drept obiect exercitatea puterii, deci atât cucerirea cât și conservarea puterii; din aproape în aproape, orice activitate care va avea drept scop sau numai drept efect de a influența repartiția puterii[44] va fi politică.

Politica – politica definită prin referire la putere – ea este cea care pune problema răului politic. Există o problemă a răului politic pentru că există o problemă specifică a puterii.

Nu pentru că puterea ar fi ea însăși răul. Dar puterea este o mărime a omului eminamente supusă răului; poată că, în istorie, ea este cea mai mare ocazie a răului și cea mai mare demonstrație a răului. Și aceasta pentru că puterea nu e puțin lucru; pentru că puterea este instrumentul raționalității istorice a statului. Nici un moment nu trebuie să lăsăm să ne scape acest paradox.

Acest rău specific al puterii a fost recunoscut de către cei mai mari gânditori politici într-o mulțime impresionantă. Profeții lui Israel și Socratele din Gorgias se întâlnesc exact asupra acestui punct; *Principele* lui Machiavelli, *Critica filosofiei dreptului la Hegel* de Marx, *Statul și revoluția* a lui Lenin – și... raportul Hrușciov, acest extraordinar document despre răul în politică – toate spun în mod fundamental același lucru, în contexte teologice și filosofice radical diferite. Chiar această convergență dovedește stabilitatea problematicii politice de-a lungul istoriei și, datorită acestei stabilități, putem noi *înțelege* aceste texte ca pe un adevăr pentru toate timpurile.

Este izbitor faptul că cea mai veche profeție biblică scrisă, cea a lui Amos, denunță în mod fundamental crimele politice și nu vinile individuale[45]. Acolo unde am putea fi tentați să vedem numai o relicvă a ideii perimate a păcatului colectiv, anterioară individualității pedepsei și a greșelii, trebuie să știm să discernem denunțarea răului politic ca un rău al puterii; tocmai existența politică a omului dă păcatului dimensiunea sa istorică, putertea sa devastatoare și, dacă se poate îndrăzni, măreția sa. Moartea lui Iisus, ca și cea a lui Socrate, trec printr-un act politic, printr-un proces politic; e vorba de o instanță politică, exact aceea care asigurase, prin ordinea și liniștea ei, reușita istorică a ceea ce se numește *humanitas* și *universalitas*, așadar, chiar puterea politică romană care a înălțat crucea: „Și a suferit în vremea lui Ponțiu Pilat".

Păcatul se arată astfel în putere, iar puterea descoperă adevărata natură a păcatului care nu este plăcerea, ci orgoliul forței și dorul averii și al puterii.

Dialogul *Gorgias* nu spune nici el altceva; se poate chiar afirma că filosofia socratică și platonică s-a născut în parte din-

tr-o reflecție despre „tiran”, adică despre puterea fără lege și fără consimțământ din partea supușilor. Dar cum este posibil să existe tiranul – inversul filosofului? Această întrebare atinge într-un punct dureros filosofia, pentru că tirania nu este posibilă fără o falsificare a *vorbirii,* adică a acestei puteri, omenești prin excelență, de a *afirma* lucrurile și de a comunica cu oamenii. Orice argumentație a lui Platon în *Gorgias* se întemeiază pe această conjugare între perversiunea filosofiei pe care o reprezintă sofistica și perversiunea politicii pe care o reprezintă tirania. Tirania și sofistica formează un cuplu monstruos. Și astfel Platon descoperă un aspect al răului politic, diferit de putere dar strâns legat de aceasta, și anume: „lingușirea”, adică arta de a extorca persuasiunea prin alte mijloace decât adevărul; în felul acesta, el pune în evidență legătura dintre politic și neadevăr. Ceea ce merge foarte departe dacă este adevărat că vorbirea constituie mediul, elementul umanității, *logos*-ul care îl face pe om asemănător omului și întemeiază comunicarea; minciuna, lingușirea, neadevărul – relele politice prin excelență – îl ruinează astfel pe om chiar la originea lui, aceasta fiind vorbire, discurs, rațiune.

Iată deci un studiu care realizează o dublă meditație: asupra orgoliului puterii și asupra neadevărului, în acestea două dezvăluindu-se a fi relele legate de esența politicii.

Or, această dublă meditație se regăsește în două mari opere de filosofie politică: *Principele* lui Machiavelli și *Statul și revoluția* a lui Lenin, care atestă amândouă permanența problematicii puterii trecând prin varietatea regimurilor, evoluția tehnicilor și transformările condiționărilor economice și sociale. Chestiunea puterii, a exercitării sale, a cuceririi, apărării și extinderii sale, are o uimitoare stabilitate și ar lăsa să se creadă în permanența unei naturi umane.

S-a vorbit mult despre răul „machiavellismului”; dar, dacă vrem să luăm în serios, așa cum se cuvine, lucrarea *Principele*, vom descoperi că nu este ușor să se eludeze problema sa care este propriu-zis instaurarea unei noi puteri, a unui nou stat. Principele este logica implacabilă a acțiunii politice; este logica mijloacelor, tehnica pură a dobândirii și conservării puterii;

această tehnică este în întregime dominată de relaţia politică esenţială dintre prieten-duşman, duşmanul putând fi exterior sau interior, popor, nobilime, armată sau sfetnic şi orice prieten care poate deveni duşman şi invers; ea se desfăşoară pe o largă claviatură care merge de la puterea militară la sentimentele de teamă şi de recunoştinţă, de răzbunare şi de fidelitate. *Principele*, cunoscând toate resorturile puterii, cunoscând imensitatea, varietatea şi jocurile contrastante ale claviaturii ei, va fi strateg şi psiholog, *leu* şi *vulpe*. Prin aceasta, Machiavelli punea adevărata problemă a violenţei politice, care nu este aceea a violenţei deşarte, a arbitrariului şi a freneziei, ci aceea a violenţei calculate şi limitate, măsurate prin chiar ţelul de a instaura un stat durabil. Fără îndoială se poate spune că, prin acest calcul, violenţa instauratoare se pune sub judecata legalităţii instaurate; dar această legalitate instaurată, această „republică" este marcată încă de la origine de către violenţa care a reuşit, care s-a împlinit cu succes. Aşa s-au născut toate naţiunile, toate puterile şi toate regimurile; naşterea lor violentă a fost resorbită în noua legitimitate pe care au adus-o pe lume, dar această nouă legitimitate păstrează ceva de natura contingentului, ceva istoric în sens propriu, ceva pe care chiar naşterea sa violentă nu încetează să i-l comunice.

Machiavelli a adus aşadar la lumină relaţia dintre politică şi violenţă; aici este probitatea lui, varietatea lui.

Marx şi Lenin, câteva secole mai târziu, reveneau la o temă pe care o putem considera platoniciană, problema „conştiinţei mincinoase". Într-adevăr mi se pare că ceea ce este cel mai interesant în critica marxistă a politicii şi a statului hegelian nu este explicaţia statului prin raporturile sale de forţă dintre clase, deci reducerea răului politic la un rău economico-social, ci este descrierea acestui rău ca un rău specific al politicii; cred chiar că marea nenorocire care se abate asupra întregii opere a marxism-leninismului şi care apasă asupra tuturor regimurilor pe care le-a generat marxismul este această reducere a răului politic la răul economic; de aici iluzia că o societate eliberată de contradicţiile societăţii burgheze ar fi de asemeni eliberată de alienarea politică. Or, esenţial în critica lui Marx[46] este faptul că

statul nu e ce pretinde a fi, și că nici nu poate fi astfel. Ce anume pretinde el că este? Dacă Hegel are dreptate, statul este conciliere, concilierea într-o sferă superioară de interese și de indivizi, de neconciliat la nivelul a ceea ce Hegel numește societate civilă; noi am spus: planul economico-social. Lumea incoerentă a raporturilor particulare este arbitrară și raționalizată prin instanța superioară de stat. Statul este mediatorul și astfel el este rațiunea. Și fiecare din noi își atinge libertatea ca pe un drept prin intermediul instanței statului. Aceasta înseamnă din punct de vedere politic că sunt liber. În acest sens afirmă Hegel că statul este reprezentativ: el există în *reprezentare,* iar omul se reprezintă în el. Esențialul criticii lui Marx este de a denunța o *iluzie*, în această pretenție; statul nu este adevărata lume a omului, ci o altă lume și o lume ireală; el nu își rezolvă contradicțiile reale decât într-un drept fictiv care este, la rândul său, în contradicție cu relațiile reale între oameni.

Tocmai pornind de la această *minciună* esențială, de la această discordanță între ce se pretinde și ceea ce cu adevărat este, reajunge Marx la problema vinovăției. Căci suveranitatea nefiind fapt al poporului în realitatea sa concretă, ci o altă lume visată, este obligată să-și ia drept susținător un suveran real, concret, empiric. Idealismul dreptului nu se menține în istorie decât prin realismul arbitrarului principelui. Iată sfera politică care se divizează între idealul *suveranității și realitatea* puterii, între suveranitate și suveran, între constituție și guvern, eventual poliție. Nu contează faptul că Marx nu a cunoscut decât monarhia constituțională; descompunerea constituției și a monarhului, a dreptului și a arbitrarului, este o contradicție *interioară* a oricărei puteri publice. Același lucru e adevărat și în Republică. Vedeți cum anul trecut am fost furați de voturile noastre de către politicieni abili care au răsturnat puterea de fapt contra suveranității corpului electoral; întotdeauna suveranul tinde să escrocheze suveranitatea; este răul politic esențial. Nici un stat nu există fără un guvern, o administrație, o poliție; de aceea fenomenul alienării politice traversează toate regimurile, de-a lungul tuturor formelor constituționale; societatea politică este cea care comportă această contradicție ex-

ternă între o sferă ideală a raporturilor de drept și o sferă reală a raporturilor comunitare – și această contradicție internă între suveranitate și suveran, între constituție și putere, la limită, între constituție și poliție. Visăm la un stat în care ar fi rezolvată contradicția radicală care există între universalitatea vizată de stat și particularitatea și arbitrarul care o afectează în realitate; ceea ce este rău este că acest vis nu poate fi înfăptuit.

Din nefericire, Marx nu a văzut caracterul autonom al acestei contradicții; el a văzut aici o simplă suprastructură, adică transpoziția pe un plan supraadăugat, a unor contradicții aparținând planului inferior al societății capitaliste și, până la urmă, un efect al opoziției între clase; statul nu mai este atunci decât instrumentul violenței de clasă, în vreme ce statul are poate întotdeauna un țel, un proiect care depășește clasele, iar caracterul său malefic este contrapartida acestui mare țel. Statul fiind astfel redus la un mijloc de opresiune al clasei dominante, iluzia statului de a reprezenta universala conciliere nu mai este decât un caz particlar al acestui viciu al societăților burgheze care nu pot suporta propria lor deficiență sau nu pot să-și rezolve contradicția decât evadând în visarea dreptului.

Cred că e nevoie să susținem, împotriva lui Marx și a lui Lenin că alienarea politică este nu reductibilă la o alta, ci este constitutivă existenței umane și, în acest sens, că modul de existență politică comportă sciziunea vieții abstracte a cetățeanului – pe de o parte – și a vieții concrete a familiei și a muncii – pe de alta.. Cred de asemeni că astfel se salvează partea cea mai bună din analiza critică a lui Marx care se întâlnește astfel cu analiza critică a puterii așa cum o realizează Machiavelli, Platon sau cum apare în Biblie.

Nu doresc să iau drept probă decât raportul Hrușciov; ceea ce mi se pare fundamental este faptul că găsim aici o critică a lui Stalin care nu are sens decât dacă alienarea politicii este o alienare autonomă, ireductibilă la cea a societății economice. Altminteri cum poate fi criticat Stalin și în același timp să se continue a se aproba economia socialistă și regimul sovietic? Nu există raport Hrușciov posibil fără o critică a puterii și a viciilor puterii. Dar, cum marxismul nu lasă loc unei problema-

tici autonome a puterii, nu rămâne decât replierea în anecdotic și în critica moralizantă. Togliatti a avut limba prea lungă în ziua în care a spus că explicațiile raportului Hrușciov nu-l satisfăceau și întreba cum a fost posibil fenomenul Stalin în regimul socialist. Răspunsul nu i se putea da, pentru că el nu poate porni decât de la o critică a puterii socialiste care nu este făcută și care, poate, nici nu ar putea fi făcută în cadrul marxismului, *cel puțin atâta timp cât marxismul reduce toate alienările la alienarea economică și socială.*

Aș vrea să fie foarte clar o dată pentru totdeauna că tema răului politic care tocmai a fost dezvoltată nu constituie defel un „pesimism“ politic și nu justifică nici un „defetism“ politic. Etichetele *pesimism* și *optimism* sunt de altfel de alungat din reflecția filosofică; pesimismul și optimismul sunt stări umorale și nu au de-a face decât cu caracterologia, adică nu avem ce face cu ele aici. Dar mai ales *luciditatea* în fața răului puterii nu ar putea fi separată de o reflecție totală asupra politicului; or, această reflecție dezvăluie faptul că politica nu poate fi locul celui mai mare rău decât datorită locului ei predominant în existența omenească. Mărimea răului politic este pe măsura existenței politice a omului; mai mult decât oricare alta, o meditație asupra răului politic prin care acesta ar fi pus în raport cu răul radical, care ar face din acesta aproximarea cea mai apropiată de răul radical, trebuie să rămână indisociabilă de o meditație asupra semnificației, ea însăși radicală, a politicului. Orice condamnare a politicii drept rea este ea însăși mincinoasă, răuvoitoare, rea, omițând să situeze această descriere în dimensiunea animalului politic. Analiza politicului, ca raționalitate în mers a omului, nu este abolită, ci fără încetare presupusă prin meditația asupra răului politic. Din contră, răul politic nu este serios decât pentru că este *răul* acestei raționalități, răul specific al acestei mărimi specifice.

Îndeosebi critica marxistă a statului nu suprimă analiza suveranității, de la Rousseau până la Hegel, ci presupune adevărul acestei analize. Dacă nu există adevăr al voinței generale (Rousseau), dacă nu există o teleologie a istoriei prin intermediul „sociabilității nesociabile”și prin mijlocirea acestei „vi-

clenii a rațiunii" care este raționalitatea politică (Kant), dacă statul nu este „reprezentativ" pentru umanitatea omului, atunci răul politic nu este grav. Tocmai *pentru că* statul este o anumită expresie a raționalității istoriei, o victorie asupra pasiunilor omului particular, asupra intereselor „civile" și chiar asupra intereselor de clasă, tocmai de aceea este el mărimea umană cea mai expusă, cea mai amenințată, cea mai înclinată spre rău.

Răul politic este, în sens propriu, nebunia grandorii, adică nebunia pentru ceea ce este mare – Grandoare și vinovăție a puterii!

De acum omul nu mai poate eluda politica, fără riscul de a eluda propria umanitate. Prin intermediul istoriei și prin politică omul este confruntat cu grandoarea *sa* și cu vinovăția *sa*.

Cum am deduce un „defetism" politic din această luciditate? O asemenea reflecție conduce mai degrabă la *vigilență* politică. Pentru că aici reflecția poate întâlni, la capătul lungului ei ocol, actualitatea, și aici poate ea să facă pasul dintre critică și practică.

III. Problema puterii în regimul socialist

Dacă analiza noastră privind paradoxul puterii este exactă, dacă statul este mai rațional decât individul și totodată mai pasional decât el, marea problemă a democrației este aceea a *controlului* statului de către popor. Această problemă a controlului statului este o problemă la fel de ireductibilă pe cât este raționalitatea statului de ireductibilă la istoria economico-socială, iar răutatea lui – la contradicția de clasă. Această problemă a controlului de stat constă în următoarele: a inventa tehnici instituționale special destinate pentru a face posibilă exercitarea puterii și pentru a face imposibil abuzul de putere. Noțiunea de „control" pleacă direct de la paradoxul central al existenței politice a omului; ea este rezoluția *practică* a acestui paradox; este vorba într-adevăr de faptul ca statul să fie, dar nu prea mult; este vorba ca el să conducă, să organizeze și să decidă, pentru ca animalul politic să fie; dar tiranul să devină improbabil.

Numai o filosofie politică care a recunoscut specificitatea politicului – specificitatea funcției sale și specificitatea răului său – este în măsură să pună corect problema controlului politic.

De aceea reducerea alienării politice la alienarea economică mi se pare a fi punctul slab al gândirii politice a marxismului. Această reducere a alienării politice a condus într-adevăr marxism-leninismul la substituirea problemei controlului statului printr-o altă problemă, cea a *dispariției* statului. Această substituire mi se pare dezastruoasă; ea împinge într-un viitor nedeterminat sfârșitul răului statului, în timp ce problema politică practică veritabilă este aceea de a limita acest rău în prezent; o eshatologie a inocenței ține locul unei etici a violenței limitate; în același timp teza dispariției statului, promițând prea mult dar pentru mai târziu, tolerează tot atât de mult, dar în prezent; teza dispariției statului în viitor servește drept acoperire și alibi perpetuării terorismului; printr-un paradox malefic, teza caracterului provizoriu al statului devine cea mai bună justificare pentru prelungirea fără sfârșit a dictaturii proletariatului și așterne locul totalitarismului.

Însă, trebuie să ne dăm seama că teoria dispariției statului este o consecință logică a reducerii alienării politice la alienarea economică; dacă statul este doar un organ de *represiune* care pornește de la antagonisme de clasă și exprimă dominația unei clase, statul va dispărea cu ultimele sechele ale împărțirii societății în clase.

Dar problema este de a ști dacă sfârșitul însușirii particulare a mijloacelor de producție poate antrena sfârșitul *tuturor* alienărilor. Poate că însușirea însăși nu e decât o formă privilegiată a puterii omului asupra omului; poate că banii înșiși nu sunt decât un mijloc de dominație între altele; poate că același spirit de dominație se exprimă și prin exploatarea prin bani, și prin tirania birocratică, și prin dictatura intelectuală, și prin clericalism.

Oricum ar fi, unitatea ascunsă a tuturor alienărilor care nu constituie subiectul nostru în studiul de față, reducerea de la forma politică la forma economică este indirect răspunzătoare de mitul dispariției statului.

Este adevărat că Marx, Engels şi Lenin au încercat să elaboreze această teorie pe o bază de experienţă; Comuna din Paris a fost interpretată de către ei ca o promisiune şi început al verificării experimentale a tezei dispariţiei statului; ea arată în ochii lor că dictatura proletariatului poate fi foarte bine altceva decât simplul transfer al puterii represive a statului în alte mâini, ba chiar deja demolarea maşinii de stat în calitate de „*forţă specială*“ de represiune; dacă poporul înarmat se substituie armatei permanente, dacă poliţia este revocabilă în orice moment, dacă birocraţia este sfârtecată în calitatea ei de corp organizat şi redusă la condiţia salariată cea mai de jos, atunci forţa generală a majorităţii poporului înlocuieşte forţa specială de represiune a statului burghez şi începutul dispariţiei statului coincide cu dictatura proletariatului; aşa cum spune Lenin, „e imposibilă trecerea de la capitalism la socialism fără o anumită întoarcere la democratismul primitiv”; dispariţia statului este deci contemporană cu dictatura proletariatului, în măsura în care aceasta este o revoluţie cu adevărat populară care zdrobeşte organele represive ale statului burghez. Marx poate chiar să spună: „Comuna nu mai era un stat în sensul propriu al cuvântului”.

În gândirea lui Marx şi a lui Lenin, teza dispariţiei statului nu era aşadar o teză ipocrită, ci sinceră. Puţini oameni au avut atât de puţin de aşteptat de la stat decât marii marxişti: „În măsura în care proletariatul mai are nevoie de stat, spune *Scrisoarea către Bebel,* el nu face pentru libertate, ci pentru a-şi reprima adversarii; şi în ziua în care devine posibil să vorbească de libertate, statul încetează să mai existe ca atare”.

Dar dacă dispariţia statului este criteriul de sănătate a dictaturii proletariatului, problema care se pune, e crudă: de ce, de fapt, dispariţia statului nu a coincis cu dictatura proletariatului? de ce, de fapt, statul socialist a întărit puterea de stat până într-acolo încât să verifice axioma pe care Marx o credea adevărată numai despre revoluţiile burgheze: „Toate răsturnările nu au făcut decât să facă şi mai perfectă această maşină în loc s-o zdrobească“ (*Optsprezece Brumar*).

A încerca un răspuns la această întrebare înseamnă de asemeni a-i da raportului Hruşciov un temei care îi lipseşte, pentru

că ar explica cum a fost posibil fenomenul Stalin în regimul socialist.

Ipoteza mea de lucru, așa cum o propune reflecția anterioară, este că Stalin a fost posibil *pentru că* nu s-a recunoscut permanența problematicii puterii în trecerea de la vechea societate la cea nouă, pentru că s-a crezut că sfârșitul exploatării economice implica în mod necesar sfârșitul represiunii politice, pentru că s-a crezut că statul este provizoriu, pentru că s-a substituit problema dispariției statului celei a controlului acestuia.

Pe scurt, ipoteza mea de lucru este că statul nu *poate* dispărea și că, neputând dispărea, el *trebuie* să fie controlat printr-o tehnică instituțională specială.

Mi se pare că trebuie mers mai departe încă și spus că statul socialist cere mai mult decât statul burghez un control popular vigilent, tocmai pentru că raționalitatea lui este mai mare și pentru că el extinde calculul, prognoza la sectoare ale existenței umane lăsate deoparte sau, odinioară, lăsate pe seama hazardului și a improvizației; raționalitatea unui stat bazat pe planificare, care își propune să suprime pe termen lung antagonismele de clasă și care pretinde chiar să pună capăt împărțirii societății în clase, este mai mare, puterea sa este de asemeni mai mare, iar mijloacele oferite tiraniei sunt mai mari și ele.

Mi se pare că ar trebui să fie sarcina unei critici a puterii socialiste de a arăta cu toată luciditatea și cu toată loialitatea posibilitățile noi ale alienării politice legate de lupta însăși împotriva alienării economice și de întărirea puterii de stat care se petrece în urma acestei lupte.

Iată câteva direcții în care ar putea să se angajeze această cercetare asupra puterii în regimul socialist:

1. Ar trebui mai întâi să se vadă în ce măsură „administrarea lucrurilor“ este în mod necesar o „guvernare de persoane“ și în ce măsură progresul în administrarea lucrurilor suscită o argumentare a puterii politice a omului asupra omului.

De exemplu: planificarea implică o alegere cu caracter economic în privința ordinei de prioritate în satisfacerea nevoilor și în punerea la lucru a mijloacelor de producție; dar această ale-

gere este îndată mai mult decât economică; ea depinde de o politică generală, adică de un proiect pe termen lung privind orientarea comunităţii umane angajate în experienţa de planificare; proporţia părţii reinvestite faţă de partea destinată consumului, proporţia dintre bunurile culturale şi bunurile materiale în echilibrul general al planului, aparţin unei „viziuni strategice globale" în care economia se inserează în politică. Un plan este o tehnică pusă în serviciul unui proiect global, al unui proiect civilizator animat de valori implicite, pe scurt, de un proiect care priveşte în ultimă analiză însăşi umanitatea omului. De aceea politicul este sufletul economicului în măsura în care exprimă *voinţa* şi *puterea*.

Administrarea lucrurilor n-ar putea deci să se substituie guvernării persoanelor, pentru că tehnica raţională de ordonare a nevoilor şi a lucrărilor omului la scara macroscopică a statului n-ar putea să se elibereze de întreg contextul etico-cultural. De aceea, în ultimă instanţă, puterea politică este cea care combină cum doreşte pe de-o parte scara preferinţelor cu – pe de altă parte – posibilităţile tehnologice, aspiraţiile latente ale comunităţii umane cu mijloacele care reies din cunoaşterea legilor economice. Această articulare a eticii împreună cu tehnicul în cadrul „sarcinii" de realizare a planificării este motivul fundamental pentru care administrarea lucrurilor *implică* guvernarea persoanelor.

2. Ar trebui să arătăm apoi în ce fel această întărire a puterii de stat, legată de extensiunea competenţelor statului socialist în raport cu statul burghez, dezvoltă *poziţii de abuz care îi sunt proprii ca stat socialist*. Ar însemna aplicarea ideii dezvoltate mai sus, după care statul cel mai raţional are cele mai multe ocazii de a fi pasional.

Engels arăta deja în *Anti-Dühring* că organizarea producţiei va rămâne autoritară şi represivă chiar după exproprierea expropriatorilor atâta timp cât va dura vechea diviziune a muncii şi celelalte alienări care fac din muncă o povară, nu o bucurie. Repartiţia şi afectarea muncii, atunci când ea nu este spontană, ţine tot de constrângere, iar această constrângere este legată exact de trecerea de la hazard la raţionalitate.

Tentația muncii forțate devine astfel una din tentațiile majore ale statului socialist; or, acest stat cel mai puțin bine apărat împotriva acestei tentații, pentru că planificarea îi dă și monopolul *economic* al constrângerii psihologice (cultură, presă, propagandă – sunt înglobate în plan și, deci, sunt determinate de stat). Statul socialist va avea deci la dispoziția sa întreg arsenalul de mijloace, inclusiv de mijloace psihologice, de la stimulente și de la întrecerea socialistă, până la deportare.

Acestor ocazii de abuz pe care le oferă organizarea mijloacelor de producție li se adaugă tentația de a învinge rezistențele iraționale prin mijloace mai rapide decât discuția și educația; statul rațional întâlnește într-adevăr rezistențe de tot felul; unele țin de fenomenul unor supraviețuiri (bine descris de marxiștii chinezi, în special, dar și, mai înainte, de Lenin în *Boala copilăriei comunismului*); aceste rezistențe sunt tipice din partea țărănimii și a micii burghezii; psihologia executanților nu merge în ritmul tehnocraților, ea rămâne adaptată vechilor situații; apar astfel rezistențe cu caracter psihologic care nu sunt de interes, ci de obișnuință la condițiile economice depășite. Dar toate aceste rezistențe nu pot fi supuse judecății din perspectiva acestei explicații prin supraviețuiri. Statul bazat pe planificare are un proiect mai vast și mai îndepărtat decât individul al cărui interes este mai imediat, limitat la orizontul morții sale, cel mult la aceea a copiilor lui; în acest timp, statul se numără cu generațiile; statul și individul nefiind pe aceeași lungime de undă temporală, individul dezvoltă interese care nu sunt în mod natural în acord cu cele ale statului. Se cunosc bine cel puțin două manifestări ale acestui decalaj între ținta vizată de stat și aceea a cetățeanului: una se referă la repartiția între investiție și consum imediat, cealaltă privește determinarea normelor și ritmului în producție. Micro-interesele indivizilor și macro-deciziile puterii sunt în tensiune constantă și această tensiune dezvoltă o dialectică de revendicare individuală și de constrângere statală care este o ocazie de abuz.

Există deci tensiuni, contradicții care nu sunt succedanee ale însușirii particulare a mijloacelor de producție și dintre care unele derivă chiar din noua putere de stat.

În fine, statul socialist este un stat mai ideologic decât statul „liberal”; el poate relua pe socoteala sa vechile vise ale unificării domeniului de adevăr într-o ortodoxie care înglobează toate manifestările cunoaşterii şi toate expresiile vorbirii umane; sub pretextul disciplinei revoluţionare şi al eficacităţii tehnocratice, el poate justifica o deplină caporalizare a spiritelor; poate, adică are această tendinţă şi mijloacele necesare, pentru că dispune de monopolul subzistenţelor.

Toate aceste reflecţii converg către aceeaşi concluzie: dacă statul socialist nu suprimă, ci reînnoieşte problematica statului – dacă îi sporeşte raţionalitatea şi dacă el înmulţeşte ocaziile de perversiune – problema controlului democratic de stat este mai urgentă încă în regimul socialist decât în regimul capitalist, iar mitul *dispariţiei* statului se opune unei tratări sistematice a acestei probleme.

3. A treia sarcină a unei critici a puterii în regimul socialist ar fi de a relua analiza critică a statului liberal în lumina acestei idei a controlului democratic, pentru a discerne care dispoziţii instituţionale ale acestui stat ar fi independente de fenomenul dominaţiei de clasă şi specific apropiate limitării abuzului de putere. Această critică nu putea fără îndoială fi făcută în faza propriu-zis critică a socialismului; statul liberal trebuia să apară aproape fatal drept un mijloc ipocrit de a permite exploatarea economică; diferenţierea dintre instrumentul de dominare al unei clase şi controlul democratic în general se impune astăzi, după amara experienţă a stalinismului; poate că marxismul conţine în el însuşi principiul acestei revizuiri, atunci când arată că o clasă în faza ei ascendentă exercită o funcţie *universală*: inventând problema controalelor democratice, „filosofii“ secolului al XVIII-lea au inventat *liberalismul* adevărat care, fără îndoială, depăşeşte destinul burgheziei. Nu pentru că burghezia a avut nevoie de aceste controale pentru a limita puterea monarhică şi feudală şi pentru a facilita propria sa ascensiune, nu pentru acest motiv îşi epuizează aceste controale semnificaţia lor durabilă în folosirea lor momentană. În intenţia ei profundă, politica liberală comporta un element de universalitate, pentru că era în acord cu problematica *universală* a statului, dincolo de

forma statului burghez. De aceea este posibilă o reluare a acestei politici liberale într-un context socialist.

Aș vrea să dau câteva exemple ale acestei *diferențieri* aplicate structurilor statului liberal, ale acestei departajări între aspectele „universale" și aspectele „burgheze" ale acestor structuri. Le voi prezenta într-un mod problematizator, pentru că am ajuns aici la capătul practic al unei analize critice a puterii socialiste ale cărei prime demersuri abia au fost asigurate:

a) Independența „judecătorului" nu este oare cea dintâi condiție a unui recurs permanent împotriva abuzului puterii?

Mi se pare că judecătorul este un personaj care trebuie să fie în mod voit plasat, prin consimțământul tuturor, în marginea conflictelor fundamentale ale societății.

Independența judecătorului, se va spune, este o abstracție. Cu totul exact: societatea cere pentru respirația sa umană o funcție „ideală", o abstracție dorită, asupra căreia toți sunt de acord, în care ea proiectează idealul legalității, o abstracție care legitimează realitatea puterii. Fără această proiecție în care statul se reprezintă pe el însuși ca fiind legitim, individul este la bunul plac al statului, iar puterea însăși este fără apărare împotriva propriului arbitrar. E evident că procesele de la Moscova, de la Budapesta, de la Praga și din alte părți au fost posibile pentru că independența judecătorului nu era tehnic asigurată, nici nu era ideologic întemeiată într-o teorie a judecătorului ca om în afara clasei, ca abstracție cu figură umană, lege încarnată. Stalin a fost posibil pentru că întotdeauna au existat judecători care să judece după decretul său.

b) Accesul cetățenilor la surse de informare, de cunoaștere, de știință, independente de cele ale statului nu constituie oare a doua condiție a unui recurs permanent împotriva abuzului de putere? Statul modern, așa cum am văzut, hotărăște în privința sensului vieții, o dată ce el orientează economic toate alegerile omului prin macro-deciziile de planificare; or, această putere va fi din ce în ce mai de nedifrențiat de o putere totalitară, dacă cetățenii nu pot *să-și formeze ei înșiși o părere*, cu privire la natura și miza acestor macro-decizii.

Statul bazat pe planificare mai mult ca oricare altul are nevoie de contrapartida unei *opinii publice* în sensul puternic al

cuvântului, adică de un public care să aibă opinii și de o opinie care să aibă o expresie publică. E vădit ce implică aceasta: o presă care să aparțină cititorilor ei și nu statului, și a cărei libertate de informare, de expresie, să fie constituțional și economic garantate; Stalin a fost posibil pentru că nici o opinie publică nu putea începe să-l critice. Ba chiar, tot statul post-stalinist este cel care a putut spune că Stalin fusese rău, și nu poporul a putut face acest lucru.

Exercițiul independent al justiției și formarea independentă a opiniei sunt cei doi plămâni ai unui stat politic sănătos. În afara acestora – te sufoci.

Aceste două noțiuni sunt așa de importante încât pe baza lor s-a făcut ruptura stalinismului; într-adevăr, pe baza noțiunii de *justiție* și de *adevăr*, s-a cristalizat revolta; aceasta explică rolul intelectualilor în revoluția eșuată din Ungaria și în revoluția reușită din Polonia; dacă intelectualii, scriitorii, artiștii au jucat un rol decisiv în aceste evenimente, aceasta se datorează faptului că miza nu era economică și socială, în ciuda mizeriei și a salariilor scăzute; miza era propriu-zis politică; mai exact, miza era noua „alienare“ politică care infecta puterea socialistă; or, problema alienării politice, așa cum o știm încă de la *Gorgias*, este problema neadevărului; am aflat-o și din critica marxistă a statului burghez care se plasează în întregime pe terenul *ne-adevărului*, al lui *a fi* și *a părea*, al mistificării, al minciunii. Exact aici intelectualul ca atare este implicat în politică; intelectualul se vede împins în fruntea revoluției și nu doar în rândurile ei, îndată ce mobilul acestei revoluții este mai mult politic decât economic, îndată ce ea privește relația puterii cu adevărul și cu justiția.

c) Mi se pare apoi că democrația muncii cere să existe o anumită dialectică între stat și consiliile muncitorești: am văzut, interesele pe termen lung ale unui stat, chiar în afara banilor, nu coincid imediat cu acelea ale muncitorilor; ceea ce este evident în epoca socialistă, în sensul precis al termenului, adică într-o fază de inegalitate a salariilor și de specializare profesională care opune muncitori manuali și cadre, directori, intelectuali; aceasta este de asemeni evident și în epoca industrializării rapi-

de, chiar forțate. Prin urmare, doar o organizare a tensiunilor existente între stat și sindicate, care reprezintă interesele diverse ale muncitorilor, poate asigura căutarea pe bâjbâite, prin încercări, a unui echilibru viabil, adică economic rentabil și omenește suportabil. Dreptul la grevă în particular mi se pare a fi singura cale de recurs a muncitorilor împotriva statului, *chiar și împotriva statului muncitorilor*. Postulatul coincidenței imediate dintre voința statului socialist cu toate interesele tuturor muncitorilor mi se pare a fi o iluzie nocivă și un periculos alibi pentru abuzul de putere al statului.

d) În fine, problema-cheie este cea a controlului statului de către popor, printr-o bază democratic organizată. Aici trebuie să urmărim și să analizăm îndeaproape reflecțiile și experiențele comuniștilor iugoslavi și polonezi. Întrebarea care se pune este de a ști dacă pluralismul partidelor, tehnica „alegerilor libere", regimul parlamentar țin de acest „universalism" al statului liberal sau dacă aparțin iremediabil perioadei burgheze a statului liberal. Nu trebuie să avem idei preconcepute: nici pentru, nici contra; nici pentru obiceiul occidental, nici pentru critica radicală; nu trebuie să ne grăbim prea tare să răspundem. Este cert că tehnicile de planificare cer ca forma socialistă de producție să nu se lase pe seama neprevăzutelor unei consultări electorale și să fie irevocabilă așa cum este forma republicană a guvernământului nostru; realizarea planului cere puteri depline, un guvern de durată, un buget pe termen lung; or, tehnicile noastre parlamentare, maniera în care alternează la noi majoritățile venind, rând pe rând, la putere, par prea puțin compatibile cu sarcinile noii raționalități de stat. Pe de altă parte este nu mai puțin sigur că, pentru stat, *discuția* este o necesitate; discuția îi dă orientare și impuls; iar discuția poate ține în frâu abuzul. Democrația înseamnă discuție. Trebuie deci ca, într-un fel sau într-altul, această discuție să fie organizată; aici se pune și problema partidelor sau a Partidului unic. Ceea ce poate pleda în favoarea pluralismului partidelor este faptul că acest sistem nu a reflectat doar tensiunile dintre grupuri sociale, determinate de împărțirea societății în clase, dar a și furnizat *de asemeni* o organizare pentru discuția politică ca atare, deci a avut

o semnificație „universală“ și nu numai „burgheză”. O analiză a noțiunii de partid cu singurul criteriu economico-social mi se pare deci periculos de scurtă și propice să încurajeze tirania. De aceea trebuie judecate noțiunile de partide multiple și de partid unic nu doar din punct de vedere al dinamicii claselor, dar și, deopotrivă, din punct de vedere al tehnicilor de control al statului. Numai o critică a puterii în regim socialist ar putea face să progreseze această întrebare; această critică nu este deloc avansată.

Nu știu dacă termenul de „liberalism“ politic poate să scape de discreditare; poate apropierea sa de liberalismul economic l-a compromis definitiv și, în plus, de câtva timp, eticheta „liberală“ tinde să constituie un delict în ochii social-fasciștilor din Algeria, dar și de la Paris, regăsind astfel antica sa tinerețe.

Dacă cuvântul „liberalism“ ar putea fi salvat, ar spune destul de bine ce trebuie spus; faptul că problema centrală a politicii este *libertatea*; și aceasta fie că statul întemeiază libertatea prin raționalitatea sa, fie că libertatea *limitează* pasiunile puterii prin rezistența sa.

Civilizație universală și culturi naționale

Problema evocată aici este comună atât națiunilor înalt industrializate și guvernate de un vechi stat național, cât și națiunilor ieșite din subdezvoltare și dotate cu o independență recentă. Problema este următoarea:

Omenirea, considerată ca un corp unic, intră într-o unică civilizație planetară ce reprezintă deopotrivă un gigantic progres pentru toți, dar și o sarcină strivitoare de a supraviețui și de a adapta moștenirea culturală la acest nou cadru. Resimțim cu toții, în diferite grade și în variate moduri, tensiunea ce există între, pe de o parte, necesitatea cu care se impun acest acces și acest progres și, pe de altă parte – cerința de a salva patrimoniul pe care-l moștenim. Vreau însă să mă grăbesc să spun că reflecția mea nu pornește de la nici un fel de dispreț cu privire la civilizația modernă universală; probleme apar exact pentru că noi suportăm deopotrivă presiunea celor două necesități divergente, dar la fel de imperioase.

I

Cum să caracterizăm această civilizație universală mondială? S-a spus cu prea mare grabă că ea este o civilizație cu caracter tehnic. Tehnica nu este totuși faptul decisiv și fundamental; centrul de iradiere de unde se difuzează tehnica este chiar spiritul tehnic însuși; el este cel care unifică mai întâi omenirea, la un nivel foarte abstract, pur rațional, și care, pe această bază, dă civilizației umane caracterul ei universal.

Trebuie să avem prezent în minte și faptul că, dacă la origine știința este greacă și apoi europeană – prin Galilei, Descartes, Newton etc. – dezvoltă această putere de a strânge împreună specia umană nu prin faptul de a fi greacă sau europeană, ci prin faptul de a aparține pur și simplu omului; ea manifestă un fel de unitate de drept care guvernează toate celelalte caractere ale acestei civilizații. Când Pascal scria: „întreaga omenire poate fi considerată ca un singur om care învață fără încetare și

își amintește", propoziția lui înseamnă pur și simplu că orice om, pus în fața unei probe cu caracter geometric sau experimental, e capabil să ajungă la aceeași concluzie, dacă, bineînțeles, a primit învățătura necesară. E vorba deci de o unitate pur abstractă, rațională, a speciei umane care antrenează toate celelalte manifestări ale civilizației moderne.

Pe al doilea loc vom plasa, desigur, dezvoltarea tehnicilor. Această dezvoltare se înțelege ca o reluare a utilajelor tradiționale, începând chiar de la consecințele și aplicațiile acestei unice științe. Aceste utilaje, care aparțin fondului cultural primitiv al umanității, au în ele însele o foarte mare inerție; lăsate pe seama lor, ele tind să se sedimenteze într-o tradiție invincibilă; nu printr-o mișcare internă ajunge să se schimbe utilajul, ci prin forța de ricoșeu a cunoașterii științifice despre aceste unelte; prin gândire sunt revoluționate aceste unelte, prin gândire devin ele mașini. Am atins aici o a doua sursă de universalitate: omenirea se dezvoltă în natură ca o ființă artificială, adică ca o ființă care creează toate raporturile sale cu natura prin mijlocirea unui utilaj revoluționat continuu prin cunoașterea științifică; omul este un soi de artificiu universal; în acest sens am putea spune că tehnicile, în calitate de reluări ale utilajelor tradiționale pornind de la o știință aplicată, nu au nici ele vreo patrie. Chiar dacă e posibil să atribuim cutărei sau cutărei națiuni, cutărei sau cutărei culturi, inventarea scrierii alfabetice, a tiparului, a mașinii cu aburi etc., o invenție aparține de drept omenirii. Mai devreme sau mai târziu, ea creează o situație ireversibilă pentru toți; difuzarea ei poate fi întârziată, dar nu împiedicată în mod absolut. Suntem astfel în fața unei universalități de fapt a umanității; îndată ce o invenție a apărut într-un colț oarecare al lumii, ea este promisă difuzării universale. Revoluțiile tehnice se adiționează și, pentru că ele se adiționează, ele scapă compartimentării culturale. Putem spune că, în ciuda întârzierilor înregistrate într-un punct sau într-altul al globului, există o unică tehnică mondială. Tocmai de aceea, atunci când revoluțiile naționale sau naționaliste fac ca un popor să ajungă la modernizare, ele îl ajută în același timp să ajungă și la mondializare; chiar dacă resortul este națio-

nal sau naționalist – așa cum o să vedem imediat – el este un factor de comunicare în măsura în care este un factor de industrializare ce permite participarea la unica civilizație tehnică. Tocmai datorită acestui fenomen de difuzare putem noi astăzi să avem conștiință planetară și, dacă pot îndrăzni să spun astfel, un sentiment așa de viu al rotunjimii pământului.

La cel de-al treilea etaj al acestei civilizații universale, aș așeza ceea ce numesc cu prudență existența unei politici raționale; bineînțeles nu subestimez importanța regimurilor politice; dar se poate spune că, de-a lungul regimurilor politice care se cunosc, se dezvoltă o unică experiență a umanității și chiar o unică tehnică politică. Statul modern, în calitate de stat, are o structură universală discernabilă. Primul filosof care va fi reflectat asupra acestei forme de universalitate este Hegel în *Principiile filosofiei dreptului*. Hegel este primul care a arătat că unul din aspectele raționalității omului și, în același timp, unul din aspectele universalității sale, este dezvoltarea unui stat punând în joc un drept și dezvoltând mijloacele de execuție sub forma unei administrații. Chiar dacă noi criticăm fără ezitare birocrația, tehnocrația, nu țintim prin aceasta decât forma patologică proprie fenomenului rațional pe care îl scoatem la lumină. Probabil că trebuie să mergem chiar mai departe: nu numai că există o unică experiență politică a omenirii, dar în același timp toate regimurile au un anumit traseu comun; noi le vedem pe toate evoluând ineluctabil, imediat ce anumite etape de bunăstare, de instrucție și de cultură sunt depășite, de la o formă autocratică la o formă democratică; le vedem pe toate căutând un echilibru între necesitatea de a concentra, de a personaliza puterea, pentru a face posibilă decizia, și, pe de altă parte, necesitatea de a organiza discuțiile pentru a face ca cea mai mare masă de oameni posibilă să participe la această decizie. Dar doresc să revin la acest soi de raționalizare a puterii pe care o reprezintă administrația pentru că este un fenomen asupra căruia filosofia politică nu are obiceiul să se aplece și să reflecteze. Și totuși acesta este un factor de raționalizare a istoriei a cărui importanță nu poate fi subestimată: putem chiar spune că ne aflăm în fața unui stat pur și simplu, a unui stat

modern atunci când vedem puterea capabilă să organizeze o funcţie publică, un corp de funcţionari care pregătesc deciziile şi care le execută fără a fi ei înşişi responsabili de decizia politică. Acesta este un aspect raţional al politicii care priveşte acum absolut toate popoarele lumii, până într-acolo încât el constituie unul din criteriile cele mai hotărâtoare pentru ca un stat să ajungă pe scena mondială.

Putem chiar risca să vorbim în al patrulea rând de existenţa unei economii raţionale universale. Trebuie fără îndoială să vorbim cu mai multă prudenţă încă decât de fenomenul precedent, datorită importanţei decisive a regimurilor economice ca atare. Cu toate acestea, ceea ce se petrece în spatele acestei avanscene este cu totul considerabil. Dincolo de marile opoziţii care se cunosc, se dezvoltă tehnici economice cu caracter cu adevărat universal; calcule de conjunctură, tehnici de regularizare a pieţei, planuri de prognoză şi de decizie păstrează câte ceva comparabil de-a lungul opoziţiei capitalismului cu socialismul autoritar. Se poate vorbi de o ştiinţă şi de o tehnică economică de caracter internaţional, integrate în finalităţi economice diferite şi care, totodată, creează, voit sau nevoit, fenomene de convergenţă ale căror efecte par a fi cu adevărat de neînlăturat. Această convergenţă rezultă din aceea că economia, la fel ca şi politica, este marcată de ştiinţele umane, care nu au, în mod fundamental, nici un fel de patrie. Universalitatea de origine şi de caracter ştiinţific traversează până la urmă prin raţionalitate toate tehnicile umane.

În sfârşit, se poate spune că, peste tot în lume, se dezvoltă un gen de viaţă la fel de universal; acest gen de viaţă se manifestă prin uniformizarea ineluctabilă a locuinţei, a îmbrăcămintei (aceeaşi haină se poartă peste tot în lume); acest fenomen provine din faptul că genurile de viaţă sunt ele însele raţionalizate prin intermediul tehnicilor. Acestea nu sunt doar tehnici de producţie, ci sunt de asemeni tehnici de transport, de relaţii, de bunăstare, de timp liber, de informaţie; s-ar putea vorbi de tehnici de cultură elementară şi, mai precis, de cultură de consum; există astfel o cultură de consum cu caracter mondial care dezvoltă un gen de viaţă care are un caracter universal.

II

Să vedem acum ce semnifică această civilizație mondială? Semnificația sa este foarte ambiguă și tocmai acest dublu înțeles creează problema pe care o elaborăm aici. Se poate spune – pe de altă parte – că o asemenea civilizație mondială constituie un progres veritabil; numai că trebuie bine definit acest termen. Există progres atunci când sunt îndeplinite două condiții: pe de o parte are loc un fenomen de acumulare și pe de altă parte un fenomen de ameliorare. Primul este cel mai ușor de distins, deși limitele lui ar fi nesigure. Aș spune că există progres oriunde se poate distinge fenomenul de sedimentare de utilaj despre care vorbeam mai înainte. Numai că trebuie să luăm expresia de utilaj într-un înțeles extrem de vast, acoperind deopotrivă și domeniul propriu-zis tehnic al instrumentelor și al mașinilor; întregul ansamblu al medierilor organizate, puse în serviciul științei, politicii, economiei, și chiar genurile de viață, mijloacele de distracție, toate țin în acest sens de ordinul utilajului.

Această transformare a mijloacelor în noi mijloace constituie fenomenul de acumulare, ceea ce face de altfel să existe o istorie a omenirii; sunt multe alte motive certe pentru care există o istorie a omenirii; dar caracterul ireversibil al acestei istorii ține în bună parte de faptul că noi muncim ca și cum ne-am afla în prelungirea, la capătul unui utilaj; aici nimic nu se pierde, totul se cumulează; acesta este fenomenul fundamental. Acest fenomen poate fi recunoscut în domenii în aparență foarte îndepărtare de tehnica pură. Astfel, încercări nefericite, eșecuri politice etc. constituie o experiență care devine, pentru ansamblul oamenilor, asimilabilă unui utilaj. E posibil de exemplu ca anumite procedee și tehnici de planificare violentă față de țărănime de exemplu, să dispenseze pe alți planificatori de a mai face încă o dată aceleași erori, dacă urmează cel puțin calea raționalității. Se produce astfel un fenomen de rectificare, o economisire în privința mijloacelor, ceea ce constituie unul din aspectele cele mai frapante ale progresului.

Dar nu s-ar putea numi progres o acumulare oarecare. Trebuie ca această dezvoltare să reprezinte un „mai bine“ din di-

verse puncte de vedere. Or, mi se pare că această universalitate este ea însăși un bine; conștientizarea unei unice umanități de către ea însăși reprezintă ceva pozitiv; un fel de recunoaștere a omului de către om, s-ar putea spune, se produce deja de-a lungul tuturor acestor fenomene; înmulțirea relațiilor umane face din omenire o rețea din ce în ce mai strânsă, din ce în ce mai interdependentă iar, din toate națiunile, din toate grupurile sociale, o unică umanitate care își dezvoltă experiența. Se poate spune chiar că pericolul nuclear ne face să fim mai conștienți de această unitate a speciei umane, pentru că, pentru întâia oară, ne putem simți amenințați în corp și în chip global.

Pe de altă parte, civilizația universală este un bine pentru că ea reprezintă accesul maselor din întreaga omenire la bunurile elementare; nici un fel de critică a tehnicii nu va putea contrabalansa beneficiul absolut pozitiv al eliberării de nevoi și accesul maselor la bunăstare; până în prezent, omenirea a trăit oarecum prin procură, fie de-a lungul câtorva civilizații privilegiate, fie prin intermediul câtorva grupuri de elite; este pentru prima oară când putem întrevedea, de aproape două secole în Europa, și de prin a doua jumătate a secolului al XX-lea pentru imensele mase umane din Asia, Africa și America de Sud, posibilitatea de acces la o bunăstare elementară.

În plus, această civilizație mondială reprezintă un bine, datorită unui fel de mutație în atitudinea umanității luată în ansamblul ei cu privire la propria sa istorie; omenirea în ansamblul ei și-a suportat soarta ca pe un destin înspăimântător; ceea ce încă mai este de actualitate pentru mai mult de jumătate din omenire. Or, accesul în masă la anumite valori de demnitate și de autonomie este un fenomen absolut ireversibil, ceea ce reprezintă în sine însuși un bine. Asistăm în prezent la accesul pe scena mondială a unor mari mase de oameni care fuseseră până acum cufundate în tăcere și strivite; se poate spune că un număr crescut de oameni au conștiința de a-și construi istoria, de a face istorie; se poate chiar spune despre acești oameni că au cu adevărat acces la majoritate.

În sfârșit, nu voi nesocoti defel ceea ce numeam adineaori cultura de consum și de care cu toții beneficiem într-o oare-

care măsură. E un lucru cert că un număr crescând de oameni au astăzi acces la această cultură elementară al cărei aspect cel mai semnificativ este lupta împotriva analfabetismului și dezvoltarea mijloacelor de consum și de cultură de bază. În vreme ce, până în aceste ultime decenii, numai o mică fracțiune a umanității abia știa să citească, astăzi putem să preconizăm că, peste alte câteva decenii, omenirea va fi trecut în masă pragul unei culturi elementare inițiale. Spun că și aceasta este un bine.

Dar, pe de altă parte, trebuie să mărturisim sincer că tocmai asemenea dezvoltare prezintă un caracter contrar. Simultan cu această promovare a umanității, fenomenul de universalitate constituie un fel de subtilă acțiune distructivă, nu doar a culturilor tradiționale, ceea ce nu ar fi poate un rău ireparabil, dar și a ceea ce voi numi provizoriu, înainte de a da mai pe îndelete unele lămuriri pe această temă, nucleul creator al marilor civilizații, al marilor culturi, acel nucleu, începând de la care interpretăm noi viața, și pe care îl numesc cu anticipație nucleul etic și mitic al umanității. Conflictul se naște de aici; vedem bine că această unică civilizație mondială exercită în același timp un gen de acțiune de uzură sau de erodare în detrimentul fondului cultural care a făcut marile civilizații ale trecutului. Riscul acesta se traduce – printre alte efecte care ne pot neliniști – prin faptul că sub ochii noștri se răspândește o civilizație ieftină, contrariul derizoriu a ceea ce numeam mai înainte cultura elementară. Peste tot, în întreaga lume, același film prost, aceleași zornăitoare jocuri mecanice, aceleași orori de plastic sau de aluminiu, aceeași răsucire a limbajului prin propagandă etc. ...; totul se petrece ca și cum umanitatea, croindu-și acces în masă la o primă cultură de consum, s-ar bloca, tot la nivel de mase, la pragul de subcultură. Ajungem astfel la problema crucială pe care o ridică popoarele abia ieșite din subdezvoltare. Pentru a păși pe calea modernizării, trebuie oare să se renunțe la trecutul cultural care a fost rațiunea de a fi a unui popor? Deseori problema se pune sub forma unei dileme și chiar a unui cerc vicios; într-adevăr, lupta contra puterilor coloniale și luptele de eliberare n-au putut fi duse decât revendicându-se o personalitate proprie; pentru că lupta nu era mo-

tivată numai de exploatarea economică, ci, mai profund, prin acea substituire de personalitate pe care epoca colonială a provocat-o. Trebuia deci ca această personalitate profundă să fie regăsită, trebuia ca ea să fie înrădăcinată din nou într-un trecut pentru a hrăni cu seva necesară revendicarea națională. De aici și paradoxul: e nevoie pe de o parte de reînrădăcinarea în propriul trecut, de refacerea unui suflet național și de a impune totodată această revendicare spirituală și culturală față de personalitatea colonizatorului. Dar, în același timp, pentru a păși în civilizația modernă, e nevoie de a pătrunde în raționalitatea științifică, tehnică, politică care deseori pretinde pur și simplu abandonarea unui întreg trecut cultural. Se știe că nu orice cultură poate suporta și absorbi șocul civilizației mondiale. Acesta este paradoxul: cum poate avea loc simultan și modernizarea, dar și întoarcerea la izvoare? Cum să trezești o veche cultură intrată în adormire și, în același timp, să intri în civilizația universală?

Dar, așa cu spuneam la început, cu acest paradox se confruntă și națiunile industrializate care și-au realizat de multă vreme independența politică în jurul unei puteri politice vechi. Într-adevăr, întâlnirea cu alte tradiții culturale este o încercare gravă și, într-un sens, absolut nouă, pentru cultura europeană. Faptul că civilizația universală ar fi pornit mult timp de la centrul de iradiere european a întreținut iluzia că, de fapt și de drept, cultura europeană ar fi o cultură universală. Avansul pe care îl avea asupra altor civilizații părea să furnizeze verificarea experimentală a acestui postulat; mai mult, întâlnirea altor tradiții culturale era ea însăși fructul acestui avans și, mai general, chiar fructul științei occidentale. Căci, într-adevăr, nu Europa este cea care a inventat, sub forma lor expres științifică, istoria, geografia, etnografia, sociologia? Dar această întâlnire cu alte tradiții culturale a reprezentat pentru cultura noastră o încercare tot așa de considerabilă, cu consecințe pe care încă nu le-am tras în întregime.

Nu este ușor să rămâi tu însuți, practicând în același timp toleranța cu privire la celelalte civilizații; fie că aceasta se întâmplă dintr-un spirit de neutralitate științifică, sau din curiozi-

tate și entuziasm pentru civilizațiile cele mai îndepărtate, fie chiar dintr-un sentiment de nostalgie pentru trecutul abolit sau din atracția pe care o reprezintă visul inocenței și al eternei tinereți, prin care ne dedicăm exotismul cultural – descoperirea pluralității culturilor nu este niciodată un exercițiu inofensiv; detașarea dezabuzată cu privire la trecutul nostru, chiar resentimentul contra noastră înșine pe care îl poate alimenta acest exotism dezvăluie destul de bine natura pericolului subtil care ne amenință. În momentul în care descoperim că există culturi și nu o cultură, în momentul, prin urmare, în care mărturisim sfârșitul unui anumit fel de monopol cultural, iluzoriu sau real, atunci suntem amenințați de distrugere prin chiar propria noastră descoperire; dintr-o dată devine posibil să nu mai existe decât *ceilalți*, să fim noi înșine un altul printre ceilalți; întreaga semnificație și orice scop fiind dispărute, este posibil dintr-o dată să ne plimbăm de-a lungul civilizațiilor precum ne-am plimba printre relicve și ruine; întrega umanitate devine un soi de muzeu imaginar: unde ne vom duce la acest sfârșit de săptămână? vom merge oare să vizităm ruinele din Angkor sau să facem un tur prin Tivoli, la Copenhaga? Putem foarte bine să ne reprezentăm un timp care nu este îndepărtat și în care orice om cât de cât înzestrat va putea să se depeizeze la nesfârșit și să guste propria sa moarte în feluritele forme ale unei infinite călătorii fără țintă. În acest punct extrem, triumful culturii de consum, universal identică și integral anonimă, ar reprezenta gradul zero al culturii de creație; aceasta ar însemna scepticismul la scară planetară, nihilismul absolut în triumful bunăstării. Trebuie să mărturisim că acest pericol este cel puțin egal și poate mai probabil decât acela al distrugerii atomice.

III

Problemele la care am reflectat aici, puse în contrast, mă conduc la a pune următoarele întrebări:

1. Ce anume constituie nucleul creator al unei civilizații?
2. În ce condiții această creație poate continua?
3. Cum este posibilă o întâlnire a diverselor culturi?

Prima întrebare îmi va da prilejul de a analiza ceea ce am numit în grabă nucleul etico-mitic al unei culturi. Nu e ușor de înțeles bine ce se dorește a spune atunci când cultura e definită drept un complex de valori sau, dacă vrem, de evaluări; prea repede suntem înclinați să-i căutăm sensul la nivelul prea rațional sau prea îndelung meditat, de exemplu pornind de la o literatură scrisă, de la o gândire elaborată sau, în tradiția europeană, din folosofie. Aceste valori proprii unui popor, și care îl constituie în calitate de popor, trebuie căutate mult mai jos. Când un filosof elaborează o morală, el se consacră unei munci cu caracter foarte îndelung reflectat; propriu-zis, nu el constituie morala, ci doar o reflectă pe aceea care are o existență spontană în popor. Valorile de care vorbim aici rezidă în atitudinile concrete în fața vieții, în măsura în care ele formează un sistem și nu sunt contestate radical de oamenii influenți și responsabili. Printre aceste atitudini, cele care ne interesează cel mai mult privesc chiar tradiția, schimbarea, comportamentul față de concetățeni și față de străini și, mai specific încă, utilizarea utilajelor disponibile. Într-adevăr, un utilaj, așa cum am mai spus, este ansamblul tuturor mijloacelor de care se dispune; putem deci pune imediat în opoziție utilajul cu valoarea, în măsura în care valoarea reprezintă ansamblul tuturor scopurilor. Într-adevăr, în ultimă instanță atitudinile valorizante sunt cele care hotărăsc asupra chiar a sensului utilajelor înseși; în *Tropice triste*, Lévi-Strauss analizează comportamentul acestui grup etnic care, plasat brutal în fața unui utilaj din lumea civilizată, e incapabil să-l asimileze, nu prin lipsă de îndemânare în sensul propriu al cuvântului, ci pentru că însăși concepția fundamentală despre timp, spațiu, relațiile dintre oameni, nu îi permit să dea nici un fel de valoare randamentului, bunăstării, capitalizării de mijloace; cu toată forța preferinței lor fundamentale, ei rezistă introducerii acestor mijloace în genul lor de viață. Se poate imagina că civilizații întregi au sterilizat astfel invenția tehnică pornind de la o concepție absolut statică despre timp și istorie. Schuhl arăta nu demult că tehnica în Grecia a fost frânată de însăși concepția despre timp și despre istorie care nu dădea o evaluare pozitivă progresului în sine. Chiar

abundența pe piața de sclavi nu constituie prin ea însăși o explicație pur tehnică, căci faptul brut de a dispune de sclavi trebuie în plus să fie valorizat într-un fel sau altul. Dacă nu exista preocuparea de a înlocui forța umană prin mașini, era datorită faptului că nu se formulase o valoare precum: diminuarea efortului depus de om; această valoare nu se înscria în ansamblul de preferințe care constituia cultura în Grecia antică.

Dacă deci un utilaj nu este operant decât printr-un proces de valorizare, se pune întrebarea: unde își are baza acest fond de valori? Cred că trebuie să-l căutăm la mai multe nivelurile de adâncime; dacă am vorbit mai sus despre nucleul creator, era tocmai ca aluzie la acest fenomen, ca aluzie la această multiplicare de învelișuri succesive pe care trebuie să le traversăm pentru a ajunge la el; la un nivel cu totul superficial, valorile unui popor se exprimă prin moravurile practicate, prin moralitatea sa de fapt; dar încă nu este acesta fenomenul creator; moravurile reprezintă, ca și utilajele primitive, un fenomen de inerție; un popor continuă cu tradițiile sale profitând de elanul pe care și l-a luat inițial. La un nivel mai puțin superficial, aceste valori se manifestă prin intermediul instituțiilor tradiționale; dar aceste instituții nu sunt în sine decât reflectarea nivelului gândirii, a voinței, a sentimentelor unui grup uman la un anumit moment al istoriei. Instituțiile sunt întotdeauna un semn abstract care cere să fie descifrat. Mi se pare că dacă vrem să atingem nucleul cultural, trebuie să săpăm în adânc la acest strat de imagini și simboluri care constituie reprezentările de bază ale unui popor. Folosesc aici noțiunile de imagine și de simbol în sensul psihanalizei; într-adevăr, nu printr-o descriere imediată se descoperă ele; în această privință, intuițiile simpatiei și ale inimii sunt înșelătoare; e nevoie de o adevărată descifrare, de o interpretare metodică. Toate fenomenele direct accesibile descrierii imediate sunt precum simptomele sau visul pentru analiză. În același fel, ele ar trebui să poată conduce până la imaginile stabile, până la visele permanente care constituie fondul cultural al unui popor și care alimentează aprecierile sale spontane și reacțiile sale cele mai puțin elaborate în fața situațiilor traversate; imaginile și simbolurile con-

stituie ceea ce s-ar putea numi visul treaz al unui grup istoric. În acest sens vorbesc despre nucleul etico-mitic care constituie fondul cultural al unui popor. Se poate crede că tocmai în structura acestui subconştient sau a acestui inconştient stă enigma diversităţii omeneşti. Faptul ciudat, într-adevăr, este că există culturi şi nicidecum o unică umanitate. Simplul fapt că există limbaje diferite este deja foarte tulburător şi pare să indice că, până acolo unde putem să ne întoarcem în istorie, se găsesc deja figuri istorice coerente şi închise, ansambluri culturale constituite. De la început, se pare, omul este altul decât omul; însăşi condiţia de fărâmiţare dintre limbile existente este semnul cel mai vizibil al acestei necoeziuni primitive. Iată ce este surprinzător: omenirea nu s-a constituit într-un singur stil cultural, ci s-a fixat în figuri istorice coerente, închise: *culturile* diferite. Condiţia umană este în aşa fel încât depeizarea este posibilă.

Dar acest nivel adânc de imagini şi de simboluri încă nu constituie fenomenul cel mai radical al creativităţii, el constituie numai ultimul înveliş al acesteia.

Spre deosebire de un utilaj care se conservă, se sedimentează, se capitalizează, o tradiţie culturală nu rămâne vie decât dacă se recreează neîncetat. Atingem aici enigma cea mai impenetrabilă din care putem doar să recunoaştem stilul de temporalitate opus celui al sedimentării utilajelor. Există în această privinţă pentru umanitate două feluri de a traversa timpul: civilizaţia dezvoltă un anumit sens al timpului care este la baza acumulării şi a progresului, în timp ce felul în care un popor îşi dezvoltă cultura se bazează pe o lege de fidelitate şi de creaţie; o cultură moare îndată ce ea nu mai este reînnoită, recreată; e nevoie să se ridice un scriitor, un gânditor, un înţelept, un om de spirit pentru a relansa cultura şi pentru a o risca din nou într-o aventură şi un risc total. Creaţia scapă oricărei previziuni, oricărei planificări, oricărei decizii a unui partid sau a unui stat. Artistul – pentru a-l lua drept martor al creaţiei culturale – nu este expresia poporului său decât dacă nu-şi propune acest lucru şi dacă nimeni nu-i comandă aceasta. Pentru că, dacă i s-ar putea comanda acest lucru, ar însemna că ceea ce el va produce a fost deja spus în limba prozei cotidiene, tehnice, poli-

tice: creația lui ar fi o falsă creație. Faptul că artistul s-ar fi aflat într-adevăr în comunicare cu stratul de imagini fundamentale care au făcut cultura poporului său, aceasta noi nu o știm decât ulterior; când o nouă creație se va fi născut, doar atunci noi vom ști în ce sens mergea cultura acelui popor. Cu atât mai puțin putem prevedea ceva cu cât marile creații artistice încep întotdeauna printr-un anumit scandal: trebuie ca mai întâi să se fi spulberat imaginile false pe care un popor, un regim, și le fac despre ele însele; legea scandalului răspunde legii „falsei conștiințe"; e nevoie să fie scandal. Un popor va tinde întotdeauna să-și facă despre sine o imagine avantajoasă, o imagine – dacă se poate spune – cumsecade. Împotriva tendinței de a gândi ca un om cumsecade, după ordinea bine stabilită în grupul său, artistul nu se întâlnește cu poporul său decât după ce a spart această crustă a aparențelor; există șansa ca, în singurătate, în contestație, în neînțelegere, el să facă să izbucnească la suprafață ceva care la început va șoca, va rătăci, dar care apoi, mult timp după aceea, va fi reținut drept expresia veridică a poporului. Aceasta este legea tragică a creării unei culturi, lege diametral opusă acumulării cuminți a uneltelor, acumulare care constituie civilizația.

Atunci se pune cea de-a doua întrebare: în ce condiții poate fi dusă mai departe creația culturală a unui popor? Redutabilă întrebare, pe care o pune dezvoltarea civilizației universale, științifice, tehnice, juridice, economice. Căci, dacă este adevărat că toate culturile tradiționale suferă presiunea acțiunii erodante a acestei civilizații, ele nu au toate aceeași capacitate de rezistență și, mai ales, nu au toate aceeași putere de absorbție. Ne temem că nu orice cultură ar fi compatibilă cu civilizația mondială, născută din științe și tehnici. Mi se pare că putem distinge câteva condiții *sine qua non*. Numai o cultură capabilă să integreze raționalitatea științifică va putea supraviețui și va putea renaște; numai o credință care face apel la înțelegerea pe care o dă inteligența poate trăi armonios cu timpul său. Aș spune chiar că numai o credință care integrează o desacralizare a naturii și raportează sacrul asupra omului poate să-și asume exploatarea tehnică a naturii; de asemeni numai o credință care

valorizează timpul, schimbarea, care îl pune pe om în poziție de stăpân față de lume, față de istorie și de viața lui proprie, pare capabilă să supraviețuiască și să dureze. Altminteri, fidelitatea sa nu va fi decât un simplu decor folcloric. Problema este de a nu repeta pur și simplu trecutul, ci de a se înrădăcina în el pentru a inventa neîncetat.

Mai rămâne atunci *cea de-a treia întrebare*: cum e posibilă o întâlnire a diverselor culturi, înțelegând: o întâlnire care să nu ne aducă tuturor moartea? Se pare într-adevăr că reiese din cele spuse până acum despre culturi că ele sunt incomunicabile; că nu pot comunica între ele; și totuși stranietatea omului față de om nu este niciodată absolută. Omul este desigur străin omului, dar în același timp este și semenul lui. Când descindem într-o țară cu totul străină, așa cum mi s-a întâmplat mie acum câțiva ani în China, simțim că, în ciuda chiar și a celui mai mare sentiment de depeizare, n-am părăsit defel specia umană; dar acest sentiment rămâne orb, el trebuie ridicat la rangul de pariu și de afirmare voluntară a identității omului. Este chiar acel pariu rațional pe care cutare egiptolog îl făcea odinioară, atunci când, descoperind niște semne de neînțeles, el a declarat că, în principiu, dacă aceste semne erau ale omului, ele ar trebui să poată fi *traduse*. Desigur nu totul se păstrează într-o traducere, dar întotdeauna ceva se recuperează totuși. Nu există motiv, nu există probabilitate ca un sistem lingvistic să fie intraductibil. A crede că traducerea este posibilă până la un anumit punct înseamnă a afirma că străinul este un om, pe scurt, înseamnă a crede în posibilitatea comunicării. Ceea ce tocmai am spus despre limbaj – despre semne – este de asemeni adevărat cu privire la valori, la imaginile de bază, la simbolurile care constituie fondul de cultură al unui popor. Da, cred în posibilitatea de a înțelege, prin simpatie, prin imaginație, pe un altul decât mine, așa cum înțeleg un personaj dintr-un roman sau dintr-o piesă de teatru sau așa cum înțeleg un prieten real, diferit de mine; ba mai mult, pot înțelege fără a repeta, pot să-mi reprezint fără a retrăi, pot să fiu altul rămânând eu însumi. A fi om înseamnă a fi capabil de acest transfer, de a te plasa într-un alt centru de perspectivă.

Atunci se pune chestiunea încrederii: ce se întâmplă cu valorile mele în momentul în care le înțeleg pe cele ale altor popoare? Înțelegerea este o aventură redutabilă în care toate moștenirile culturale riscă să se piardă într-un sincretism vag. Mi se pare cu toate acestea că am dat mai înainte elementele unui fragil și provizoriu răspuns: numai o cultură vie, deopotrivă fidelă originilor sale și în stare de creativitate pe planul artei, literaturii, filosofiei, spiritualității, este capabilă să suporte întâlnirea cu alte culturi, și nu numai să o suporte, dar și să dea un sens acestei întâlniri. Când întâlnirea este o confruntare de impulsuri creatoare, o confruntare de elanuri, ea este în sine creatoare. Cred că, de la creație la creație, există un fel de consonanță, în absența oricărui acord. Tocmai așa înțeleg eu această foarte frumoasă teoremă a lui Spinoza: „Cu cât cunoaștem mai multe lucruri singulare, cu atât îl cunoaștem mai mult pe Dumnezeu". Căci atunci când ai ajuns până la capăt în singularitate, atunci simți că ea este în consonanță cu oricare alta, într-un mod despre care nu se poate vorbi, într-un sens care nu se poate înscrie într-un discurs. Sunt convins că o lume islamică care se pune din nou în mișcare, o lume hindusă ale cărei vechi meditații ar genera o istorie proaspătă, ar avea în raport cu civilizația noastră, cu cultura noastră europeană, această proximitate specifică pe care o au între ei toți creatorii. Cred că aici se pune capăt scepticismului. În special pentru un european, problema nu este de a participa la un soi de credință vagă care ar putea fi acceptată de toată lumea; care este sarcina sa, Heidegger este cel care a afirmat-o: „Trebuie să ne depeizăm în propriile noastre origini", adică trebuie să revenim la originea noastră greacă, ebraică, creștină pentru a fi un interlocutor valid în marea dezbatere a culturilor; pentru a avea în fața noastră pe un altul decât noi înșine, trebuie să avem un noi înșine.

Prin urmare nimic nu e mai departe de soluția problemei noastre decât nu știu care sincretism vag și inconsistent. În fond, sincretismele sunt întotdeauna niște fenomene de ecou; ele nu comportă nimic creator; sunt niște simple precipitate istorice. Sincretismelor trebuie să li se opună comunicarea, adică relația dramatică în care, rând pe rând, mă afirm în originea

mea și mă ofer imaginației altuia, potrivit civilizației lui diferite. Adevărul uman nu se află decât în acest proces în care civilizațiile se înfruntă din ce în ce mai mult pornind de la ceea ce se găsește mai viu în ele și mai creator. Istoria oamenilor va fi din ce în ce mai mult o vastă explicație în care fiecare civilizație își va dezvolta percepția lumii stând față în față cu toate celelalte civilizații. Or, acest proces abia începe. El este poate marea sarcină a generațiilor viitoare. Nimeni nu poate spune ce se va întâmpla cu civilizația noastră când ea va fi întâlnit cu adevărat alte civilizații, altcumva decât prin șocul cuceririi sau al dominației. Dar trebuie desigur să mărturisim că această întâlnire nu a avut încă loc la nivelul unui adevărat dialog. De aceea ne aflăm într-un fel de intermediu, de interregn în care nu mai putem practica dogmatismul adevărului unic și în care nu suntem încă capabili să învingem scepticismul în care am intrat. Ne aflăm în tunel, în amurgul dogmatismului, în pragul adevăratelor dialoguri. Toate filosofiile istoriei se găsesc în interiorul unuia din ciclurile de civilizație; de aceea noi nu avem din ce gândi coexistența acestor multiple stiluri, nu avem filosofii ale istoriei pentru a putea rezolva problemele de coexistență. Dacă, așadar, vedem totuși problema, nu suntem însă capabili să anticipăm totalitatea umană care va fi fructul istoriei însăși a oamenilor ce se vor angaja în această redutabilă bătălie.

Prognoză economică și alegere etică

Analizele și reflecțiile pe care le propun aici nu sunt firește cele ale unui economist, nici cele ale unui sociolog; ele sunt ale unui filosof și, voi adăuga, în sens mai larg, ele sunt ale unui educator. N-aș putea, într-adevăr nicicum, să concep filosoful ca pe un gânditor solitar. Este și el un om care dorește să mediteze la timpul său și să-i ajute pe ceilalți oameni să-și schimbe condiția înțelegând-o. Îmi permit să așez aceste reflecții sub semnul celui care a fost maestrul meu în acest ordin de meditație, Emmanuel Mounier.

Acest efort de luciditate, aș vrea să-l exersez astăzi vorbind despre unul din caracterele cele mai fundamentale ale societății noastre, și anume să arăt ce sunt societățile industriale în continuă dezvoltare și care încearcă să își regleze dezvoltarea pe baza prognozei și a calculului. Exact în acest sens vorbesc eu despre prospectivă. Ne găsim în niște societăți care își prospectează viitorul și, prospectându-l, îl planifică în multiple feluri. Intenția mea este de a deveni eu însumi conștient și de a-i face și pe alții să devină conștienți de *alegerile* implicite și explicite oferite acestei societăți. Într-adevăr, cea mai mare greșeală sau, în orice caz, cea mai mare eroare, ar fi de a considera această dezvoltare ca pe un fel de structură care ar funcționa automat, deasupra indivizilor, datorită neglijenței lor, contra voinței lor și care ar reconstitui, pentru fiecare individ luat separat, un fel de destin. Sarcina moralistului este de a lăsa să apară alegerea, adică responsabilitatea, acolo unde era destinul. Procedând așa, nu supraestimez rolul filosofului sau, în general, al educatorului; cred că, din contră, acest rol este limitat. Dar mai mult încă m-aș teme să nu-l subestimez cumva, pentru că această strădanie de explicitare, de conștientizare, este însăși condiția unei atitudini responsabile.

Analiza se va face în doi timpi și la două niveluri. Mai întâi la nivelul *mijloacelor* puse în funcțiune de societatea noastră în vederea atingerii unei cât mai mari raționalități: acesta va fi

chiar nivelul *prospectivei*, cuvânt inventat de altfel de un filosof, Gaston Berger. Apoi, mă voi situa la nivelul *scopurilor*, al motivațiilor profunde care însuflețesc această dezvoltare. Aici va fi vorba în mare de întrebarea: de ce în fond se urmărește creșterea, bunăstarea? După ce vom fi luat drept un fapt acceptat apartenența noastră la această societate a dezvoltării, cu prognoza şi planificarea care o caracterizează, vom resitua țelurile acestei societăți într-un proiect uman mai vast. Deci după prospectivă, perspectiva.

I. Prospectivă și alegere

Să rămânem mai întâi în interiorul proiectului acestei societăți; să-i adoptăm și noi voința care o face să-și propună a asigura pentru ansamblul vieții economice și sociale o creștere calculată, continuă, regulată. Cum suntem noi implicați în acest proces social? Cred că am caracteriza în mod insuficient societatea în care trăim numai printr-un progres al raționalității; e adevărat că noi asistăm la aplicarea generalizată a tipului de raționalitate care s-a exprimat mai întâi în științele matematice, în științele fizice și biologice; astăzi, prin intermediul științelor sociale în general, raționalitatea s-a extins la domeniul bunurilor, lucrurilor și persoanelor și se referă astfel la dezvoltarea societăților înseși; ceea ce este fundamental în planificare este această extindere a raționalității la activitățile economice și sociale ale omului. Dar aş dori să arăt că această raționalitate – și tocmai aici este implicat moralistul în general – pune în joc un factor mult mai fundamental, factorul alegere.

În prefața celui de-al cincilea Plan propus a fi examinat de către națiune, d-l Massé, Comisar general pentru Plan în Franța, scrie următoarele: „Astăzi omul se dorește în mod colectiv a fi subiect activ al propriului destin". Ce înseamnă aceasta? Suntem oare pregătiți pentru această noțiune de *alegere colectivă*? Tocmai asupra acestei noțiuni aș vrea să concentrez pentru început analiza noastră, într-atât este ea de nouă pentru noi. Și este nouă pentru că întreaga noastră pregătire morală și

filosofică ne-a învățat să concepem doar alegerea personală și nu suntem pregătiți defel să integrăm în viziunea noastră morală ceva care să fie o alegere colectivă. Avem chiar impresia că aceasta este un soi de monstru. În plus, nu suntem pregătiți să ne însușim acest nou concept de morală socială, pentru că o mare parte din etica noastră socială a fost aplicată la un cu totul alt gen de probleme. Ea a fost aplicată, în mod esențial, la probleme ale dezordinii; în trecut, și încă recent, ceea ce se numea doctrină socială sau etică socială se confrunta mai ales cu situații de dezordine. Înțeleg, vasăzică! Această poziție nu este perimată, departe de aceasta; în multe privințe rămân enorme distorsiuni economice și sociale în lume; poate chiar distanța care separă pe cei mai bogați de cei săraci a crescut în ultimele decenii; chiar și într-o țară dezvoltată cum este Franța, vedem că la masa „vechilor săraci“ se adaugă cea a „noilor săraci“ pe care o creează societatea industrială: bătrâni, copii inadaptați, bolnavi mintal, victime de tot felul ale neomeniei și cruzimii vieții moderne etc. Aceste vicii sunt poate mai vizibile încă în perioada actuală de creștere rapidă, în care penuria de tehnicieni superiori creează enorme contraste de remunerație, cu toate injustițiile care rezultă de aici și cu o agravare a distanțelor sociale de care întreaga comunitate suferă.

În ciuda acestor fapte considerabile, pe care nu am defel intenția să le minimalizez, întrebarea pe care prospectiva ne-o pune este cu totul alta, ba chiar, în multe privințe, inversă. Vechea problemă, încă contemporană, a sărăciei, ascunde problema nouă pe care o ridică societățile abundenței și toate societățile în măsura în care ele se orientează spre societatea de abundență. Problema nu mai este aceea a dezordinii și a reacțiilor de indignare pe care aceasta le stârnește, ci este problema pe care o ridică *ordinea*; o ordine se edifică sub ochii noștri prin prognoză pe termen scurt și pe termen lung, printr-o întreagă rețea de decizii care, mai mult sau mai puțin, limitează câmpul evoluțiilor și care se articulează mai mult sau mai puțin coerent pe proiectele de evoluție a căror realizare fie este considerată probabilă, fie de dorit.

Problema pe care aş vrea s-o supun atenţiei este demnă de interes pentru moralist şi pentru educator. E vorba de a reaşeza şi de a exprima răspunderea noastră chiar la nivelul prospectivei, adică de a insera această răspundere în toate zonele de incertitudine, în nodurile de indecizie în care anumite alegeri cu caracter etic pot fi încorporate deciziei colective. Cu acestă modalitate morală cu totul nouă, tocmai cu ea trebuie să ne familiarizăm, ea cere de la majoritatea din noi o mai mare familiaritate cu mecanismul de decizie şi, dacă pot spune aşa, cere un stagiu practic cu acest regim nou al alegerii colective. Mai precis, riscăm să fim obnubilaţi de o idee pe care o credem eternă sau cel puţin fundamentală, şi care este foarte parţială sau cel puţin provizorie, şi anume de un anumit model al libertăţii pe care l-am construit pe baza modelului concurenţei economice. Acest model este specific unei societăţi liberale. El nu există aproape nicăieri în stare pură, dar a lăsat în noi o imagine a libertăţii în privinţa căreia încercăm un fel de nostalgie; libertatea de care dispuneau şefii de întreprindere de altădată, care concepeau planul lor de dotare cu echipament într-o ordine dispersată, pe baza unei informaţii personale, acest model de libertate, noi îl transpunem în toate sectoarele vieţii, dar nu ne dăm seama că această apologie a libertăţii din epoca liberală comportă o contradicţie internă în măsura în care ea este contemporană cu o economie incoerentă. Astfel se întâmplă că etica noastră se sparge în două: pe de-o parte, apărăm zonele de libertate a iniţiativei nelegate de comunitate, pe de altă parte, fulminăm împotriva dezordinii, a nedreptăţii, a suferinţei; trăim astfel sub regimul a două morale: o morală individuală şi o morală a comunităţii. Nu observăm că tocmai într-o societate fără prospectivă şi fără plan libertatea de iniţiativă, concepută după modelul liberalismului economic integral, se articulează pe fatalităţi al căror mecanism nu e nici de înţeles, nici stăpânit. Avem deci de corectat înţelegerea noastră despre libertate şi avem de descoperit formele noi de alegere oferite de o societate bazată pe prognoză şi pe decizia raţională, în loc de a ne gândi cu nostalgie la aceste vechi forme ale libertăţii.

În această privință, aș vrea să vă propun să reflectați asupra acestei propoziții fundamentale: *prognoza multiplică alegerea*. S-ar putea crede într-adevăr că prospectiva, prognoza, planificarea marchează un progres în mecanizarea existenței. Din contră – și tocmai aici educatorul este răspunzător de a face să iasă la lumina conștientizării întreg implicitul noii noastre condiții – trebuie înțeles că, pe măsură ce multiplicăm zonele de intervenție, multiplicăm și zonele de răspundere cucerite asupra întâmplării și a dezordinii, și cu atât mai extins este evantaiul alternativelor. În logica planificării, cel puțin a aceleia a unei economii armonizate, cum este cazul în Franța, funcționarea deciziei este foarte complexă. Ea pornește de la o serie de confruntări, de arbitraje, prezentate de specialiști și de tehnocrați, fiecare grup de eventualități comportând propria sa logică internă. Decizia politică vine să încoroneze această muncă ca expresie a voinței tuturor. Ordinea descendentă a execuției prezintă și ea o întreagă cascadă de alegeri etajate între puterea publică și până la ultima unitate economică. La toate nivelurile se pun din nou chestionare de prioritate care necesită arbitraje. Or, aceste alegeri, așa cum se poate vedea dintr-o simplă reflecție asupra obiectivelor Planului, au toate până la urmă implicații morale. Îndată ce se pune o problemă de prioritate între nevoi diferite, de exemplu pentru a alege între investițiile pentru infrastructură, cheltuielile de consum, cheltuielile pentru timp liber și cultură – ca să nu mai spunem nimic despre bomba atomică – miza alegerii făcute este însuși omul.

Ce dorim noi până la urmă? O economie puternică sau o economie de timp liber, de consum, de creație, de solidaritate? Toate aceste întrebări au un răsunet moral și vin exact din faptul că prospectiva tinde să ia locul întâmplării. Tocmai în elaborarea acestor priorități, a acestor arbitraje se exercită un nou tip de libertate și de alegere.

Care sunt, față cu această situație, sarcina și răspunderea educatorilor, între aceștia incluzând și societățile de gândire, grupările spirituale și Bisericile? Mi se pare că pătrundem într-o lume în care problemele educației vor începe să domine din ce în ce mai mult asupra problemelor de revendicare. Încă

o dată vreau să subliniez că nu neg faptul că rămân încă focare de nedreptate și de mizerie care cer de la noi intervenții vehemente. Dar, în raport cu problema care ni se pune astăzi, cred că am ajuns să descoperim amploarea unei sarcini educative noi pe care o suscită exercitarea unei alegeri de tip nou.

Disting aici trei aspecte ale acestei sarcini educative:

Mai întâi o muncă de conștientizare. Așa cum s-a remarcat, mizele, opțiunile, implicațiile etice nu sunt deloc clare, ba sunt chiar cu desăvârșire ascunse. Este sarcina educatorilor, în fiecare clipă, să pună întrebarea: ce fel de om construim? ce anume implică ajutorul dat țărilor din lumea a treia, și cutare sau cutare modalitate a acestui ajutor? care sunt mizele pentru semnificația însăși a proiectului uman? care sunt implicațiile unei alegeri referitoare la durata muncii, la rata de creștere, la locul respectiv care revine investițiilor pentru timpul liber, pentru cultură? În fond, ce dorim noi prin aceste alegeri? Orice decizie economică trebuie să fie limpezită; în consecință, sarcina este de a face să apară *chiar la nivelul indivizilor* semnificația deciziilor colective și importanța lor etică.

În al doilea rând, vom avea de construit democrația economică. Singura modalitate de a compensa deplasarea libertății de inițiativă individuală peste libertatea de decizie colectivă este de a face ca un cât mai mare număr de oameni să participe la discuție și la decizie. La drept vorbind, această democrație nu există nicăieri; noi nu cunoaștem deocamdată decât forme sălbatice, dacă se poate spune așa, ale planificării; planuri rigide într-un loc, izolarea specialiștilor, prin altă parte, birocrație peste tot. Aceste vicii, e adevărat, sunt destul de des rezultatul incompetenței noastre și al indiferenței noastre. Dar este vorba în esență de noi libertăți de cucerit, și mai întâi prin intermediul competenței. Cred că problema democrației economice va fi din ce în ce mai mult în centrul oricărei discuții privind democrația modernă. Ce este de făcut pentru ca discuția și decizia să nu fie nici clandestine, nici oligarhice? Cum să ridicăm la nivelul alegerii colective *voința fiecăruia și a tuturora?* Aceasta este problema fundamentală pe care o pune noțiunea de alegere colectivă.

În al treilea rând, mi se pare că educatorii, grupările de gândire și Bisericile, cu multă modestie și cu toate precauțiile, pot lansa o solicitare foarte generală în vederea unei planificări și a unei organizări sociale care comportă maximum de pluralism... Trebuie totuși o mare atenție la ceea ce cerem, pentru că noi cerem ca deciziile puterii publice să fie compatibile cu un evantai relativ deschis de perspective de dezvoltare, aceasta antrenează desigur o economie mult mai costisitoare, în consecință o încetinire eventuală în ridicarea nivelului de trai, poate și alte specii de conflict și de distorsiuni; mai mult, această propunere riscă să rămână fără punct de sprijin într-un mare număr de societăți, în special în societățile subdezvoltate, în care alegerea planificatorului este foarte limitată. Cu cât o societate este mai îndepărtată de stadiul relativei abundențe, cu atât alegerile planificatorului sunt mai rigide. Există aici o constrângere necesară pentru un timp destul de lung. Cu toate acestea, cred că noi ar trebui să păstrăm vie în minte, cel puțin ca pe o cerință îndepărtată, această exigență a unei societăți pluraliste. Aici eu mă opun categoric ideii marxiste că o societate pluralistă este în mod necesar reflectarea luptei de clasă. Există o virtute în sine în divergența de interese și de opinii, ca și în competiția însăși în care trebuie să vedem nu doar un factor de incitare socială, dar mai ales un factor de responsabilitate. Pluralismul rămâne calea privilegiată a exercitării colective a libertății. În ce mă privește voi opune din toate puterile rezistență față de reducerea ideii de competiție socială la ideea luptei de clasă. Din contră, este o problemă majoră a societăților industrializate de a face ca noi tipuri de pluralism să succeadă luptei de clasă, pentru ca societatea industrială să fie o societate liberă.

Aceasta este partida pe care educatorul social trebuie s-o joace astăzi; și pentru ca s-o joace bine, trebuie să creadă că suntem răspunzători aici într-un fel nou și că, într-un sens, ne găsim încă și mai responsabili decât într-o economie lăsată pe seama întâmplării, dezordinii, fatalității. Există deci un nou mod în care omul este prezent în ceea ce înfăptuiește, o prezență a omului la nivelul punctelor nodale de incertitudine și al centrelor de iradiere a deciziilor. Nimic nu se opune mai mult

exercitării acestei responsabilități decât iluzia după care libertatea adevărată s-ar fi refugiat acum în indivizi protestatari și nostalgici și că mașina socială este de acum lăsată pe seama unor mecanisme fără suflet. Dacă intrarea noastră în societatea prospectivei este ireversibilă, singura soluție este de a face ca alegerea colectivă să se sprijine pe libertatea fiecăruia.

II. Perspectivele prospecției

Acesta este primul nivel al discuției care încă nu contestă motivațiile profunde acestei economii bazate pe calcul, pe prognoză, pe perspectivă, pe alegerea colectivă.

Acum, în cea de-a doua parte, adresez întrebarea următoare: este oare judecata noastră epuizată în această reflecție asupra condițiilor de exercitare a alegerii colective? Nu cred. Rămâne de a aplica o judecată de gradul al doilea, în care transformăm în întrebare ceea ce am admis ca pe un fapt ireversibil, anume faptul că noi participăm la o societate care se înțelege şi se doreşte a fi sub semnul unei dezvoltări cu caracter conștient, voluntar; chiar asupra acestei ipoteze ne revine acum să reflectăm.

Ce este omul societății în dezvoltare? Care sunt motivațiile lui profunde? Filosofii, teologii ne-au învățat să reflectăm asupra capcanei răului, a sclaviei, a păcatului. Ce înseamnă aceasta în raportul cu omul prospectivei? Și ce rele subtile sunt legate de exercitarea acestei noi răspunderi? Cred că exercitarea acestei judecăți nu priveşte prognoza în obiectele ei determinate, ci motivația profundă: există o luciditate, o neîncredere, o bănuială, care apar într-o reflecție de gradul al doilea cu referire la noua libertate. În această lume a prognozei, a prospectivei, a planificării, tocmai aici se pune în acțiune, într-o măsură pe care oamenii o ignoră în mod natural, un anumit maleficiu al cărui chip aş dori să-l disting. Această acțiune malefică apărută în lumea prospectivei privește ceea ce aş numi *perspectiva prospectivei*. Ea ridică patru probleme: problema *autonomiei*, problema *dorinței*, problema *puterii și* problema *nonsensului*.

Mai întâi problema autonomiei. Cu siguranță că noi trăim într-o lume în care omul este din ce în ce mai conștient de auto-

nomia sa, în sensul propriu al cuvântului autonomie: omul își este sieși lege. Sensul acesteia este foarte ambiguu, pentru că, pe de altă parte, aceasta înseamnă desigur, așa cum tocmai am arătat, diminuarea fatalității și a hazardului. În acest sens, omul iese din copilăria lui, așa cum Marx, Nietzsche și alții au afirmat. Problema omului este de a trece de la preistorie la istorie; omul prospectivei trăiește această ieșire din preistorie, această intrare în viața adultă. Or, devenind adult, omul face să se micșoreze un anumit sacru care exprima doar dependența sa față de forțe necunoscute – „Dumnezeu cel rău", „Dumnezeu providență" –; acest sacru rămânea pe măsura ignoranței în care omul se găsea cu privire la mecanismele economice și la fatalitățile care se abat asupra lui sub forma unui destin de neînțeles. De aici încolo, se poate spune că aventura tehnico-științifică se situează în linia unei demitizări integrale. Tehnica, înțeleasă ca un înveliș general al existenței noastre, este profanarea generalizată. Procesul are desigur un sens pozitiv: eliberarea de falsa religie. Dar care este sensul acestui prometeism, al acestui ateism practic, implicat în autonomia societății tehnice? Este de-acum o întrebare pusă credinciosului ca și celui necredincios. Pentru credincios, întrebarea este următoarea: ce semn de iubire de Dumnezeu dăm noi în cursul vieții noastre, care se aseamănă din ce în ce mai mult cu viața tuturor oamenilor, care devine o conformitate a fiecăruia față de toți? Predica din biserică se inserează aici: păcatul nu înseamnă faptul că omul ar fi într-o măsură mai mare răspunzător; din contră, aceasta este desigur un bine; ci este faptul că această responsabilitate tinde să-l exileze pe Dumnezeu într-o transcendență abstractă, fără semn și fără expresie.

Suntem astfel conduși spre a doua interogație: pe seama a ce ne lăsăm atunci când rămânem pe seama noastră? Desigur că pe seama a ceea ce putem să continuăm a numi, în limbajul teologilor, poftă. Problema autonomiei este problema dorinței. Omul prospectivei nu este neutru, el este în serviciul omului dorinței. Intrăm din ce în ce mai mult într-o condiție colectivă fascinată de propria sa creștere, dezvoltare. Or, sensul acestei dezvoltări rămâne de asemeni foarte ambiguu, pentru că, pe

de o parte, este neîndoielnic că îmbogățirea este un lucru foarte bun pentru imensa majoritate a umanității din care – nu trebuie să uităm – trei sferturi se confruntă încă cu cele mai crude nevoi (aceasta se aplică pentru mai bine de o zecime din populația franceză, care, dacă nu în mod absolut, în orice caz comparativ, trăiește în subdezvoltare). Dar, pe cât de considerabilă rămâne mizeria în lume, sensul dezvoltării este de acum înainte indicat de societatea de abundență către care toate regimurile se îndreaptă și în care a început să intre o parte din omenire. Or, această parte a omenirii creează modele de consum și modele de cultură care sunt astăzi foarte repede difuzate în lume. Astfel, cei mai săraci participă în plan cultural încă de pe acum la problemele, ambițiile, idealurile, idolii care se află în fruntea progresului. Toți au acces la aceleași întrebări. Dar, ce înseamnă la un nivel profund, a urmări cu sârguință consumul maximal? Toate societățile urmăresc bunăstarea, dar ce înseamnă bunăstare? Ce fel de idee a fericirii investim în urmărirea aceasta a bunăstării? Ce raport există între această idee și Fericirile anunțate de Iisus? O altă figură a acțiunii malefice, dacă nu chiar a blestemului, se profilează: blestemul dorinței nesfârșite pe care Hegel o numea „răul nesfârșit". Ne aflăm acum, în chip colectiv, în experiența acestui rău nesfârșit. Fiți atenți! nu cred că trebuie să condamnăm plăcerea ca atare. După părerea mea, etica puritană este falsă, dacă se înțelege prin aceasta o etică care condamnă plăcerea. Dar problema morală este aceea a capcanei răului, care se prezintă foarte concret pentru noi sub forma bulimiei consumatorului. Ne găsim din ce în ce mai mult în situația consumatorului care consumă, care distruge fructele creativității, aceasta refugiindu-se în câțiva rari indivizi. Vedeți cum, din ce în ce mai mult, reportăm sensul vieții noastre de muncă asupra timpului liber, munca devenind nimic altceva decât costul social al timpului liber; vedeți cum, în cadrul timpului liber chiar, recădem în tehnicile consumului. Suntem din ce în ce mai mult consumatori și din ce în ce mai puțin creatori. E aici un pericol foarte subtil și, până la urmă, mortal. Se constituie un tip de oameni care devin din ce în ce mai captivi propriei dorințe, pe măsură ce sunt stăpâni ai alegerilor lor. Așa

este a doua figură a auto-arbitrului, care nu constă în absența alegerii, ci, din contră, afectează capacitatea noastră crescută de alegere. Dar această alegere este pusă în serviciul... a nimic, în serviciul vanității.

Cea de-a treia noastră temă de reflecție se referă la putere. Autonomie, satisfacție, putere... Într-adevăr, de-a lungul acestei cuceriri a autonomiei și acestui țel de consum maximal, mergem de fapt cu siguranță pe calea visului de putere. Sub această temă a puterii, sunt implicate mai multe probleme. Mai întâi, nu este sigur ca omenirea să reușească să iasă din visul său de putere pe scară națională. Dacă este un lucru pe care l-am descoperit în cursul acestor ultime decenii, este tocmai faptul că pretenția și ostentația națională nu sunt deloc în descreștere în lume. Nu este deloc sigur că am putea ajunge să transferăm voința de putere națională asupra vreunei puteri internaționale. Nu există nici un semn că noi am putea prea curând să trecem acest prag și, chiar dacă am face-o, chiar dacă nu ne-am împotmoli pentru o mare durată în conflictele dintre națiuni, este tot așa de posibil ca unificarea mondială să fie opera unei dictaturi violente sau insidioase. Trebuie să știm că acest gen de risc nu este defel exclus. Puteri extrem de opresive pot impune unificarea planetei printr-un sistem de alegeri simplu sau simplificat. Problema fascismului, care s-a pus la scara unor țări precum Italia sau Germania, poate să se pună mâine la scară mondială ca o modalitate pentru omenire de a-și dobândi unitatea sa. Dar, presupunând chiar că aceste două probleme: rivalitatea de putere între națiuni sau grupuri de națiuni și amenințarea unei puteri internaționale dictatoriale ar fi excluse, cred că destinul însuși al unei prospective comportă exercitarea unei puteri mult mai subtile. Vrem să dominăm lucrurile, să dominăm natura, să-i dominăm pe ceilalți oameni, iar această relație de dominare comportă fără îndoială nu doar o nouă capcană, dar și o nouă formă de mizerie. Jean Brun, în cartea sa *Cuceririle omului și separația ontologică** distinge în visul

* În original: *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique* (N. tr.).

tehnic al omului voința de a suprima anumite aspecte fundamentale ale condiției umane; de aceea încercăm noi să facem să dispară separarea în spațiu şi în timp, făcându-ne aproape omniprezenţi prin viteză. Nu ne străduim de fapt decât să nu murim; perpetuăm visul de a prelungi la nesfârşit viaţa omenească, așa cum voia Descartes. Or, în acest fel chiar, noi răspândim prin toate comportamentele noastre un model pe care îl putem numi un model tehnic. Vreau să spun prin aceasta că noi ne găsim față de toate celelalte ființe, într-o relație care le situează în ordinul maniabilului, în ordinul ustensilei. Această extensiune nesfârșită a disponibilului, a manipulabilului, ne propune un model de existență în care orice lucru devine ocazie de stăpânire. Or – și aș vrea să mă opresc la această ultimă chestiune – tocmai aici se deschide poate un vid, un hău larg căscat, al unui anumit nonsens.

Dacă vorbesc aici despre nonsens este pentru că îmi închipui că ar fi o gravă iluzie de a judeca vremurile noastre numai în termeni de raționalitate aflată în creştere. Trebuie să le judecăm și în termeni de absurditate crescândă. Pentru aceasta nu trebuie să separăm progresul tehnologic de nemulțumire și de revoltă, despre care aduc mărturie literatura noastră și artele noastre. A înțelege timpul pe care-l trăim înseamnă să punem împreună în contact direct, cele două fenomene: progresul raționalității și ceea ce aș dori să numesc scăderea de sens, reculul înțelesului. Suntem contemporani ai acestei duble mișcări. Pentru mine este izbitor faptul de a vedea de exemplu în Statele Unite, răspândirea tipului de *beatnick* în Universitatea americană; același lucru se observă și în rândurile tineretului european și, de asemeni, se pare, în Uniunea Sovietică și în democrațiile populare. Vedem aici caracterul de lipsă de semnificație care se leagă de un proiect pur instrumental. Intrând în lumea planificării și prospectivei, dezvoltăm o inteligență a mijloacelor, o inteligență a instrumentalității – tocmai aici există într-adevăr progres – dar în același timp, asistăm la un fel de atenuare, la un fel de dizolvare a scopurilor. Absența crescândă a scopurilor într-o societate care își sporește

mijloacele este desigur sursa profundă a nemulțumirii noastre. În momentul în care proliferează maniabilul și disponibilul, pe măsură ce sunt satisfăcute nevoile elementare de hrană, locuință, divertisment, intrăm într-o lume a capriciului a arbitrariului, intrăm în ceea ce aş numi lumea gestului oarecare. Descoperim că ceea ce lipseşte cel mai mult oamenilor este dreptatea – fără îndoială, dar mai ales semnificația. Lipsa de semnificație a muncii, lipsa de semnificație a timpului liber, lipsa de semnificație a sexualității, iată problemele asupra cărora am ajuns să discutăm.

În fața acestor întrebări, ce e de spus? ce e de făcut?

Ar fi o eroare totală să visăm mergând înapoi, ca și cum libertatea anarhică a epocii liberale ar fi nevinovată! Fiecare epocă își are sarcina proprie. Cu epoca noastră trebuie să ne confruntăm şi nu cu aceea a părinților noștri. Educatorul, filosoful nu sunt niște nostalgici. În limbaj creștin aș spune: locul predicii pentru mântuire este chiar locul predicii judecății; acolo unde păcatul abundă, iertarea este și mai abundentă. Cum putem fi martorii, instrumentele, agenții acestei supraabundențe?

Pornind de la ultimul punct și parcurgând în ordine inversă șirul de întrebări, aş spune că ceea ce avem ca aport specific în dezbaterea etică pusă în joc de alegerea colectivă este o anumită viziune a omului, susceptibilă să furnizeze un sens acțiunii noastre în lume. Această viziune prinde în conturul ei umanitatea omului prin cele două extremități ale acesteia: totalitatea și singularitatea. Față cu nonsensul, într-adevăr, utopia fundamentală este de a menține un proiect pentru ansamblul oamenilor, de a dori ca umanitatea să fie una singură. Prin aceasta, vom depune mărturie despre afirmația din Scriptură care se referă la *om* ca la o ființă generică, subiect al unei unice istorii și al unei unice soarte. Or, noi suntem prima epocă care poate da un conținut și un sens acestui proiect. Destinul omenirii ca un unic subiect este figura ce se desenează de-a lungul tuturor dezbaterilor noastre, despre foamea în lume, despre amenințarea atomică, despre decolonizare, despre căutarea unei ordini mondiale, și, poate, mai mult decât orice, despre ceea ce

François Perroux numeşte economia generalizată. Dar această unitate a omenirii nu se construieşte de una singură; acest măreţ proiect este urmărit de-a lungul a ceea ce se poate numi patologia fiinţei generice. Îi cunoaştem semnele chiar în epoca în care gândim în termeni de umanitate. Bogaţii devin mereu tot mai bogaţi, iar distanţa dintre ei şi cei săraci creşte. Câteva mari puteri pretind a regla soarta lumii prin împărţirea influenţei. Naţionalismele, factor de diviziune, se consolidează şi se aprind. Ideologiile în reflux sfâşie raţionalitatea economică la nivelul marilor schimburi internaţionale. Economia mondială a necesităţilor este frânată de rivalităţi şi de politici de prestigiu. Prin urmare, e nevoie să facem să prevaleze trebuinţele umanităţii, considerată ca un mare corp în suferinţă, asupra tuturor proiectelor particulare.

La cealaltă extremitate, văd o altă sarcină: a personaliza la maximum relaţiile care tind să devină abstracte, anonime, inumane în societatea industrială. În acest caz morala socială trebuie luată de la celălalt capăt; ceea ce contează aici sunt acţiunile concrete, pornind de la grupuri mici, de mare eficacitate. Lupta împotriva dezumanizării în marile aşezări urbane, în spitalele psihiatrice, în azilele de bătrâni etc., ne pune la dispoziţie modelul a ceea ce am putea numi acţiunea personalizantă. Ţinta acestei acţiuni constituie, ca şi precedenta, o utopie: ca fiecare om să se realizeze deplin, pentru că, după cum spunea Spinoza: „Cu cât cunoaştem mai multe lucruri singulare, cu atât mai mult îl cunoaştem pe Dumnezeu". Morala socială nu pleacă de la un sistem, ci de la un paradox; ea vizează două lucruri opuse: este o utopie a totalităţii umane; realizarea lor deplină şi necontradictorie ar însemna realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu. Prin aceasta, morala socială îşi capătă dubla sa motivare, comunitară şi personalistă, pentru a relua aici limbajul lui Emmanuel Mounier.

Astfel, prospectiva capătă o perspectivă.

De aici, totul rămâne de făcut, pentru că încă nu avem decât o singură ţintă. Cred că sarcina educatorului este să fie utopic, să menţină în sânul societăţii o tensiune constantă între perspectivă şi prospectivă. Prin acest gând mă întâlnesc cu tezele

pe care Max Weber le aplica altei probleme, cea a puterii și a violenței, pentru că el distingea două niveluri de moralitate: nivelul unei etici a convingerii și al unei etici a responsabilității. Înțelegând prin etică a convingerii proiectarea scopurilor fundamentale și prin etică a responsabilității exersarea însăși a acțiunii, sub semnul posibilului și al raționalului și cu resursele forței, el elabora un model capabil să inspire o pedagogie a istoriei și să ghideze responsabilitatea grupurilor de cultură și a predicii Bisericilor. Nu poate exista aici acțiune directă a predicii, a reflecției, ci o presiune a exigenței utopice asupra moralei responsabilității care întotdeauna, într-o anumită măsură, este un exercițiu al violenței. Să nu ne gândim numai la justiție; din instinct și în chip profund, noi dorim ca distanțele de remunerație dintre oameni să fie cât mai mici posibil, pentru că noi știm că oamenii sunt funciar asemănători, că ei nu au un merit adevărat, că sunt moștenitori ai unei munci a altora și că orice relație umană se deteriorează atunci când nivelul de trai este prea diferit de la un caz la altul. Dar, pe de altă parte, penuria de tehnicieni superiori face inevitabile pentru moment diferențele mari de remunerație și creează o distorsiune gravă între etic și economic. Persistă deci o tensiune între exigența utopică de egalitate și optimul rezonabil al prospectivei. Exigența etică ar deveni falsă dacă n-ar fi preluată concret, repercutată în opinia publică, înscrisă în motivațiile planificatorului și, până la urmă, incorporată în decizie. Totodată, această dialectică a perspectivei și a prospectivei ne readuce la cerința noastră anterioară a unei participări a opiniei publice la decizie și a unei adevărate instituții a democrației economice.

Această pledoarie pentru utopie, prin care încerc să ripostez amenințării nonsensului, stârnește așadar o ripostă complementară, ajustată la problema puterii, a satisfacției, a autonomiei. Mă întreb dacă mijloacele enorme pe care ni le va da din ce în ce mai mult economia, nu ne vor aduce să ne punem iarăși în termeni noi problema veche a eticii referitoare la utilizarea cumsecade a dorințelor. Într-adevăr, morala convingerii nu va putea fi crezută și nu va putea avea autoritate dacă ea este susținută de indivizi, de grupuri care se sustrag

fascinației puterii și satisfacției maximale și care descoperă împreună virtuțile dependenței și ale supunerii.

A se sustrage fascinației puterii, a locui în această lume fără a o domina, a reînnoda o relație frățească cu ființele într-un soi de prietenie franciscană față de creație, a regăsi valorile grațiosului, iertării, gratuității, neprevăzutului, nemaiauzitului; tocmai aici capătă sens „comunicarea sfinților" cei care sunt depozitarii puterii pot fi secret plasați în beneficiul celor care au renunțat la orice putere. O nouă dialectică între non-putere și putere, între non-satisfacție și satisfacție, între ascultare și autonomie poate fi trăită foarte concret, precum cea pe care o evocam mai înainte dintre etica de convingere și etica de responsabilitate.

Pornind de la această dorință concret trăită putem începe să întrezărim un răspuns la această simplă întrebare: ce semn putem oare găsi și da în lumea consumului maximal, lume care, după cum știm bine acum – este totodată și lumea dorinței nesfârșite? În ce mă privește, văd conturându-se câteva comportamente semnificative pe care le enumăr astfel: a încerca de a face să prevaleze în orice lucru atitudinea creatorului asupra aceleia a consumatorului (consum, epuizare, distrugere...); a rezista căderii în distracție, în amuzament, adică tentației de a transfera asupra timpului liber sensul muncii omenești; a institui muncii sensul ei propriu. Ceea ce trebuie să aibă vreo legătură cu preocuparea precedentă, atunci când ne gândim la enorma reflecție, la enorma speranță a socialiștilor din secolul al XIX-lea de a restitui fiecărui om lucrul său și astfel de a reda muncii un sens.

Chiar și în distracție, a rezista sugestiilor și impulsurilor consumului în masă, a regăsi drumul culturii personale și libere; prin aceasta, a se menține într-un raport viu cu ceea ce a fost și cu ceea ce este creator.

Astfel văd eu a se racorda întregii cercetări de față ceea ce, altminteri, mi se pare foarte important: restaurarea limbajului. Problema pe care o evocăm aici este într-adevăr, în esență, o problemă de cultură. Lumea tehnologică în care trăim și în care trebuie să învățăm să trăim este o lume fără trecut, o lume

proiectată în viitor, o lume care tinde să-și șteargă urmele. Or, lumea culturii este o lume a memoriei. În vreme ce inovația tehnică șterge trecutul și face din noi niște ființe ale viitorului, omul de cultură trebuie să arbitreze neîncetat conflictul dintre memoria rădăcinilor sale și proiectul stăpânirii sale. Prin urmare, numai în măsura în care ne întoarcem la izvoarele noastre și reînsuflețim tradițiile noastre, putem fi fără urmă de nemulțumire oamenii prospectivei. Rămânem și devenim creatori pornind de la o reinterpretare a trecutului care ne cheamă neîncetat. Aici ar veni să se plaseze întreaga reflecție contemporană asupra hermeneuticii, asupra legăturii noastre cu trecutul prin intermediul interpretării, care este mereu o luptă împotriva distanței, împotriva separării culturale. Totul a fost deja spus. Da, ne-am născut în lumina vorbirii și trebuie neîncetat să ne-o reînsușim. Până la urmă, aici, la nivelul limbajului se înfruntă sensul și nonsensul; la această adâncime deopotrivă se înrădăcinează de asemeni perspectiva și prospectiva.

Suntem oare în stare, pornind de la aceste reflecții, să abordăm marea problemă a autonomiei care a fost, ne amintim bine, punctul de plecare al reflecției noastre critice? Cu siguranță că aici este cel mai mare pericol de a visa mergând înapoi. De-acum tocmai în această umanitate adultă, stăpână pe destinele sale avem de dat semnele de „dependență“ și de „supunere”. Dar ce înseamnă oare aceasta? Cum să rupem confuzia între autentica dependență a creaturii și nestăpânirea de către om a societăților preindustriale? Am ajuns ca aici să nu putem decât să îngăimăm câte ceva. Putem poate să spunem doar aceasta: să învățăm ca, în toate raporturile noastre cu natura, dorința de cunoaștere să prevaleze asupra dorinței de stăpânire; să regăsim în felul acesta secreta conivență dintre bucuria de a cunoaște și „milostenia întru Hristos”; să regăsim dependența profundă a oricărei activități creatoare: necesitatea intimă, mai profundă decât orice liber arbitru; să regăsim, simplu, calea dăruirii, a generozității. Pentru mult timp avem un câmp de acțiune imens, cu vechii săraci și cu noii săraci, dincolo de mări și la noi acasă; noi cei care suntem capul înaintat al uma-

nităţii în societatea de abundenţă; salvarea noastră este în dependenţa noastră faţă de cei mai săraci; dar şi aceasta ţine tot de morala de convingere; trebuie s-o transpunem în morala de responsabilitate.

Bănuiesc că lumea aceasta nu poate fi ferită de iluziile şi de demonii ei decât prin acţiuni în aparenţă marginale, dar de mare semnificaţie, capabile să repună în discuţie şi puterea, şi satisfacţia, şi autonomia. Căci problema este de a fi nişte oameni vii, şi nu morţi, în lumea prospectivei. Omul din margine sau comunitatea din margine, ei vor fi cei care ne vor permite poate de a trăi în lumea prospectivei. Dar mai mult ca orice poate, limbajul este nodul întregii reflecţii prezente. Regăsind plenitudinea vorbelor care au fost spuse, tocmai aşa putem noi restitui o densitate nouă unei existenţe care devine goală şi zadarnică. Avem nevoie să fim progresişti în politică şi arhaici în poetică.

IV. PUTEREA DE AFIRMARE

Adevărata și falsa angoasă

Reflecția filosofică nu este descalificată atunci când pune pe rol simțăminte zguduitoare, dacă însă ea rămâne cea care conduce jocul, dacă ea este cea care interoghează sentimentul pentru a-i desprinde intenția implicită și, prin această probă critică, pentru a-l ridica la adevăr.

Încercăm să sondăm în comun angoasa acestor vremuri; sarcina noastră n-ar avea nici un sens dacă ne-am propune să fremătăm împreună, să ne înspăimântăm reciproc; angoasa nu ne va instrui decât dacă încercăm să o înțelegem și dacă, înțelegând-o, putem lua din nou contact cu obârșia de adevăr și vitalitate care hrănește ripostele pe care le dăm angoasei. A pune la încercare pentru a înțelege, a înțelege pentru a depăși – sau, dacă nu se poate depăși, pentru a-i sta în față – aceasta îmi pare a fi maxima ce trebuie să guverneze meditația noastră.

Voi afirma mai întâi ca definiție foarte generală, capabilă să circumscrie câmpul nostru de cercetare, că frica are un obiect determinat sau, în orice caz, determinabil și că ea anticipează o amenințare parțială, limitată la o parte din noi înșine; angoasa, din contră, are un obiect nedeterminat și cu atât mai nedeterminat cu cât reflecția încearcă să schimbe obiectivul ei în frici cu contururi precise; dar, în replică, acest obiect nedeterminat al angoasei înseamnă o amenințare pentru totalitatea mea, dincolo de diviziunea corpului meu în părți vulnerabile, a psihismului meu în funcțiuni discordante, a personajului meu social în roluri opuse, dincolo de risipirea libertății mele în acte discontinue (o să vedem că tocmai cu această ocazie noi ne percepem ca totalitate brusc adunată la un loc prin amenințare). Deci, atunci când frica este nedeterminată – dacă pot să mă exprim astfel – dinspre partea a ceea ce ea vizează, și, pe de altă parte, se devarsă asupra mea pentru a mă anunța de un pericol total, frica ajunge să fie angoasă.

Cum *să reluăm în adevăr*, după regula arătată, un sentiment deopotrivă de nedeterminat și de masiv? Îmi propun să încerc o analiză pe niveluri, adică să reperez zonele de amenințare situate pe planuri din ce în ce mai adânci; pe măsură ce angoasa se radicalizează, reflecția și ea se adâncește și face să iasă la suprafață ceea ce voi numi continuu pe parcursul acestei meditații „afirmarea originară", considerată și ea la succesivele ei niveluri. Acest termen al d-i Nabert din „Elemente pentru o Etică"*, mi se pare cu totul propriu pentru a desemna această vehemență a existenței pe care angoasa o pune sub semnul întrebării și o alungă din nivel în nivel, într-o luptă nesigură. A medita asupra angoasei este, cred, a te folosi de școlirea fără menajamente pe care ți-o oferă pentru a explora și a ajunge din nou la afirmarea originară, mai originară decât orice angoasă care s-ar crede originară.

Încă o vorbă în introducere: ni se adresează invitația de a reflecta asupra *angoasei timpului prezent*. Suntem datori să înțelegem timpul în care trăim. Măcar și numai pentru a vorbi limbajul preocupărilor sale. Și totuși, nu cred că ar trebui să ne lăsăm conduși de caracteristicile cele mai emoționante ale epocii noastre, ci mai degrabă de dinamismul intern al dialecticii angoasei și de ceea ce voi numi afirmarea originară. Venind spre timpul nostru, în loc să pornim de la el, vom fi poate mai bine înarmați pentru a-l *recunoaște*, adică pentru a situa angoasa lui și pentru a pune la locul cuvenit niște emoții care sunt cu atât mai enorme cu cât sunt mai puțin autentice. Pentru că este foarte posibil ca angoasa să nu fie marcată de actualitate decât într-o anumită zonă mediană a scalei pe care se înscriu diferitele angoase, între cele două extremități ale acestei scale, dintre care una ar fi dedesubtul nivelului istoric – angoasa vitală –, iar cealaltă deasupra nivelului istoric – angoasa metafizică. Este foarte posibil ca epoca noastră, fiind foarte sensibilizată la o anumită calitate de angoasă pe care o vom recunoaște în treacăt, își ascunde de ea însăși alte forme mai radicale de angoasă sub un patetism excesiv și superficial.

---

* *Eléments pour une Ethique*(fr.).

Iată de ce am preferat o metodă de abordare care subordonează sensul actualității unei reflecții ceva mai detașate de istorie: de altfel, angoasa n-a ajuns să fie conștientizată decât prin opera gânditorilor și artiștilor care, cel mai adesea, nu se potriveau cu dispoziția umorală a vremii lor, sau chiar vorbeau în contratimp: Eschil reînvie teroarea vechilor mituri în momentul în care ele sunt gata să moară din conștiința comună și în care cetatea caută să se asigure în jurul unor zei mai puțin încărcați de enigmă și de angoasă. Amos, Oseu, Isaia sunt din contră anteriori față de amenințările înspăimântătoare pe care le denunță poporului lor; – și Kierkegaard tună în calmul plat al fericirii scandinave. Heidegger scrie *Sein und Zeit* fără să facă referire la criza europeană și în orizontul unei ontologii mai aproape de Parmenide decât de conștiința publică contemporană.

Față de prima maximă: a pune la încercare pentru a înțelege, a înțelege pentru a depăși, o mai adaug deci și pe următoarea: a înțelege timpul său nu plecând dinspre el, ci venind spre modernitatea angoasei lui din fundul unui clasicism al angoasei. Aceste două maxime justifică referirea la adevăr în titlul pe care l-am ales: *Adevărata și falsa angoasă*.

La cel mai de jos nivel, la nivelul vital, angoasa are referire la viață și moarte; mai exact, ea detectează proximitatea morții în raport cu viața. Această proximitate este o relație care plutește între exterior și interior (va trebui să revenim adesea asupra ambiguității amenințării totale care în același timp se năpustește asupra noastră și care izbucnește ca dintr-un centru situat în noi înșine).

Este o amenințare externă în sensul în care viața nu o implică defel; vorbind în termeni absoluți, viața ar putea fi nemuritoare. Aflu despre necesitatea morții mele în chip empiric, prin spectacolul morții celor vii, care se duc, unul după altul. De aceea orice moarte, chiar și cea mai așteptată intervine în viață ca o irupție. Propria mea moarte plutește în afară, acolo, nu știu unde, ascuțită împotriva mea, de către nu știu ce sau nu știu cine.

Și totuși, această cunoaștere foarte abstractă – că toți oamenii mor și, deci, și eu însumi – angoasa o apropie de mine

până într-acolo că moartea mea pare a se hrăni din viața mea, așa cum se vede în extraordinara experiență a lui Rilke în *Caietele* sale.

Cum poate moartea, intrusa, să pară înscrisă în intimitatea mea ca posibilitate a sa cea mai proprie? În parte, tocmai moartea altuia face într-un fel ca amenințarea să se îndrepte din afară spre interior; din oroare față de tăcerea celor absenți care nu mai răspund, moartea celuilalt pătrunde în mine ca o rănire a existenței noastre în comun; moartea mă „atinge“ și, în măsura în care sunt și eu un altul pentru ceilalți, și, până la urmă, și pentru mine însumi, eu anticipez viitoarea mea moarte precum posibilitatea ca eu însumi să „nu mai răspund“ tuturor cuvintelor pe care oamenii toți mi le adresează. Prin urmare respectul, prin care ființele însuflețite sunt de neînlocuit, acest respect interiorizează angoasa; atunci când mă simt eu însumi implicat în câmpul acestui sentiment de milă reciprocă, angoasa morții mele dobândește un fel de intensitate mai mult spirituală decât biologică care constituie adevărul acestei emoții.

Nu este totuși încă decât o etapă: nu există moarte a celuilalt decât pentru mine care rămân, și această supraviețuire a mea față de prietenul meu pune și ea la adăpost de angoasă partea cea vie din mine însumi.

Dar angoasa vitală are deja un aliat în loc, mai precis o anumită experiență vagă a contingenței care nimbează faptul brut de a exista și pe care aș răscumpăra-o, în ce mă privește, mai degrabă printr-o meditație asupra nașterii decât printr-o meditație asupra morții. Deja suferința îmi dovedește că sunt divizibil în spațiu, agresat din părți componente și fir de praf în viitor; îmbătrânirea îmi arată că timpul nu e numai creație neîncetată de imprevizibilă noutate, dar că destinde resorturile și desface. Dar mai ales necesitatea de a mă fi născut deja îmi descoperă non-necesitatea de a exista; vertijul pe care mi-l dă această posibilitate de a fi putut fi altul sau de a fi putut să nu exist...; vertij de îndată anulat de irecuzabila mea prezență carnală și, totuși, vertij invincibil prin această prezență: a veni pe lume nu este un act de întemeiere a mea prin mine. Sunt de acord că acest neant de contingență nu este el însuși angoasant, pen-

tru că angoasa stă la pândă în așteptarea celor posibile și a acțiunii viitorului; dar angoasa încă externă, a morții, continuă să se apropie de centrul meu de existență, în momentul în care ea întâlnește această experiență foarte intimă a contingenței; ea primește de la aceasta indiciul intimității în timp ce ea împrumută contingenței patetismul care îi lipsește.

Rămâne că această angoasă nu poate sfârși apropierea; pentru ca posibilitatea de a muri să întâlnească non-necesitatea deja dobândită a nașterii mele, e nevoie de un accident care mă va face să mor efectiv, un accident pe care nu-l pot deduce din contingența mea, luată ca atare. Numai faptul de a muri va îndeplini într-o bună zi contingența nașterii mele și va dezgoli neantul acestei non-necesități de a mă fi născut vreodată; de aceea angoasa morții, angoasa primară care corodează ființa mea pe lume, nu este perfect imanentă existenței mele. Viața este ceea ce nu a fost încă atins de ea, de moarte. De aceea eu pot glumi fără grijă pe socoteala morții: alcoolul ucide lent, spune un afiș; ce să spun, noi nu ne grăbim, răspunde bețivul. Umorul scrâșnit al bețivului conține în el înțelepciunea lui Epicur: când ea e prezentă, tu nu mai ești; când tu ești acolo, ea încă nu este.

Și totuși această angoasă imperfectă – imperfectă în sensul în care se vorbește despre o crimă perfectă – nu este zadarnică: ea suscită riposta la nivelul său primar, a acestei vehemențe de a exista ale cărei grade de profunzime sunt proporționale cu cele ale angoasei. La acest nivel, afirmația originară se arată a fi o dorință-de-a-trăi; tocmai în dorința-de-a-trăi se încarnează ea.

Dar, este de remarcat că dorința-de-a-trăi nu se reflectă și chiar nici nu se constituie în unitatea s-a decât sub amenințarea cu moartea, deci în și prin angoasă. Termenul de dorință-de-a-trăi nu acoperă într-adevăr nici un „instinct“ simplu, nici unul elementar; ca om viu, urmăresc scopuri disparate, eterogene și, până la urmă, necoordonate: viața, cel puțin la stadiul uman, este un pachet de tendințe ale căror obiective nu sunt nici clare, nici în concordanță; e nevoie de o situație de catastrofă pentru ca, deodată, sub amenințarea indeterminatului absolut – moartea mea – viața mea să se determine ca întregul a ceea ce este

amenințat. De la a muri, faptul de a trăi își primește întreaga lui simplitate de care este capabil.

Dar acest întreg pe care angoasa îl contractează ce este prin urmare?

Tocmai aici reflecția își îndeplinește rolul ei adevărat: înțelegând, ea depășește situația inițială. A înțelege acest întreg amenințat înseamnă a-l evalua, a-l înarma cu valori. Nu există dorință de a trăi fără rațiune de a trăi. O știm bine atunci când încercăm zadarnic să oprim un om pe cale de a se sinucide; în el s-a sfărâmat un resort al afirmării, mult mai adânc decât orice argumentație rațională; de aceea, discuția cu el este inutilă. Viața mea, viața mea umană, ca afirmație încarnată, este ceea ce Bergson numea sensul fericirii și al onoarei.

Descopăr atunci că dorința mea de a trăi nu scapă angoasei morții decât în momentul în care rațiunile mele de a trăi sunt așezate mai presus de însăși viața mea, în momentul în care valorile concrete care dau înțeles fericirii mele și onoarei mele transcend chiar opoziția dintre viața mea și moartea mea. Desigur că acest act de transformare nu se împlinește decât în comportamentul de sacrificiu; atunci viața mea este deopotrivă amenințată și depășită prin această trasncendere, amenințată de moarte în situația de catastrofă și depășită prin transcendere de către propriile sale rațiuni de a trăi care au devenit rațiuni de a muri. Dar, despre aceasta, este mult mai ușor de vorbit decât de trăit, iar reflecția cere sprijinul unor exemple strălucite care se găsesc din belșug într-o epocă de pericol extrem precum a noastră.

Dialectica noastră își ia din nou elan îndată ce încercăm să aprofundăm rațiunile de a trăi ale acestei dorințe-de-a-trăi.

Va găsi oare conștiința izolată în ea însăși resursele de sănătate și de energie care îi vor menține echilibrul și eficiența? Nu este de prisos să ne oprim un moment în stadiul psihologicului pur, acela la care se situează între altele psihanaliza. Nu voi rămâne asupra acestui aspect atât cât ar cere-o ordinea acestei dialectici.

Trebuie spus, cel puțin pe scurt, că prin ea însăși, conștiința narcisiacă este un izvor de angoasă. Psihanaliza ne-a învă-

țat că tocmai frica de forțele obscure refuzate de supraeul nostru social alimentează tendința nevrotică, latentă în orice psihism, chiar și în cel mai echilibrat. Nu sunt o energie psihică simplă, ci port în mine diviziunea, și poate, represiunea, agresiunea contra mea însumi. Plotin nu-și dădea seama cât de bine se exprimă numind sufletul unul *și* multiplul, în opoziție cu *Noûs*, cu inteligența, care este Unul-Multiplul. Astfel, angoasa se naște din profunzimea conflictelor mele, din ceea ce s-ar putea numi *fragilitatea* psihismului uman care dublează *contingența* vieții. Dar contingența vieții nu era angoasantă decât prin intermediul morții: fragilitatea psihismului este direct angoasantă, căci ceea ce-mi stârnește frica este un chip necunoscut, ca și afundat în mine însumi, posibilitatea de a nu mă recunoaște, de a fi altul, în sensul propriu, alienat.

Voi insista numai asupra unui punct: asupra colorației moderne a acestei angoase psihice; angoasa vitală varia doar ca intensitate pe parcursul epocilor, după prețul pus pe viața singulară; angoasa psihică este mai mult marcată de istorie în însăși constituirea ei; este izbitor într-adevăr că tocmai în societățile cele mai civilizate, cele mai bine înarmate împotriva riscurilor și tocmai în timpul perioadelor de pace, izbucnește această insecuritate endogenă a psihismului, ca și cum cel mai fragil dintre toate psihismele ar fi acela al omului civilizat. În afară de complexitatea acestui psihism, aș dori să invoc rolul pe care l-ar juca ceea ce s-ar numi plictisul civilizației. S-a descris deseori acest plictis pe care îl secretă societățile cele mai bine dotate cu bunuri de civilizație (mă gândesc la notațiile lui E. Mounier despre Scandinavia, la acelea ale lui Karl Stern din *Rugul Aprins**, despre Lumea Nouă în care debarcă refugiatul evreu-neamț, surprins să găsească, la mii de kilometri de infernul nazist, o lume psihologic mai fragilă decât cea pe care a părăsit-o). Nu numai bunăstarea, dar și munca sub forma sa parcelară răspândește plictisul în societățile industriale, ca și cum un rău psihic mai subtil ar fi pe cale de a prelua ștafeta suferinței psihice. Nu spun că plictisul ar fi o angoasă, dar el

* „*Buisson Ardent*“ (fr.).

duce la angoasă; creând zone de libertate sau cel puțin de viață șlefuită la adăpostul unei ordini publice și al unei securități politice și sociale, dezvoltarea civilizației îi lasă pe socoteala lor, prin mijlocirea plictisului, pe cei din ce în ce mai puțin înarmați împotriva pericolelor pe care psihismul lor le secretă.

A crea timp liber înseamnă cel mai adesea a-i lăsa fiecăruia sentimentul vanității bunăstării, a-l lăsa într-un soi de inacțiune civilizată, și, până la urmă, a-l abandona propriei vacuități, propriei absențe de scop. Eroarea lui Narcis nu este departe.

Aceste câteva notații – prea scurte după voia mea – nu au decât un scop: a arăta eșecul unei cercetări de sănătate și echilibru care s-ar baza pe o simplă preocupare de igienă mentală. O igienă fără a propune *sarcini*, o cercetare de echilibru fără a impune *îndatoriri*, este lipsită de conținut. Omul nu poate evita angoasa lui Narcis, dacă nu se încorporează într-o operă deopotrivă comunitară și personală, universală și subiectivă; reculul nevrozelor pe timp de război confirmă că patologia incipientă a oricărei conștiințe care se izolează, se privește, se atrage și fuge de sine, nu-și găsește vindecarea decât în conștiința de a aparține la..., în devotamentul pentru o „cauză“, pentru a vorbi precum Josiah Royce. Hegel numea cu exactitate „spirit“ această sinteză a Universalului și a singularului, dintre *noi* și *eu*, dintre *în-sinele* lumii omenești și *pentru-sinele* acestei conștiințe care, după Hegel în mod precis, este mai întâi conștiință nefericită.

Putem numi *istoric* noul nivel pe care l-am atins, pentru că omul figurează aici ca protagonist – el este artizanul, dar și cel care o suportă – al istoriei oamenilor luate la nivelul ei colectiv. Printr-un adevărat salt – în acord cu hegelianismul și cu sociologismul francez – trecem de la preocupările de igienă mentală la destinul grupurilor, al popoarelor, al claselor.

Dar acest „spirit adevărat”, această „substanță etică“ – ca să vorbim precum Hegel – ale marilor colectivități istorice sunt oare la adăpost de angoasă, de o angoasă pe măsura acestui „spirit“ (cu care identificăm umanitatea noastră)? Epoca noastră este în mod deosebit sensibilizată la o angoasă specifică pe care o putem numi foarte bine istorică, ca și nivelul la care se

situează ea. Dar aici contează să fim fideli maximei noastre de la început: de a veni spre angoasa timpului prezent mai degrabă decât să pornim de la ea.

Voi veni înspre ea pornind de la așteptarea deschisă în conștiință de filosofia hegeliană: nici o alta mai bine ca ea nu a încercat să integreze tragicul în logică; nici o alta mai mult decât ea, în schimb, nu a pretins să depășească opoziția prin reconciliere, să transforme toate negațiile sterile în medieri fecunde. Astfel, Hegel crede a fi constituit un idealism mai adevărat decât cel al lui Fichte, de exemplu; orice idealism promite identitatea gândirii și ființei; Hegel crede nu numai că a promis-o, dar că a constituit-o efectiv, pentru că acea cunoaștere absolută în care se împacă în-sinele și pentru-sinele, ființa și subiectivitatea, este la capătul unui itinerariu în care durerea istoriei este efectiv integrată. Ar trebui, pentru ca Hegel să-și fi ținut promisiunea idealismului, ca spiritul vremii sale să fi fost el însuși mai aproape decât oricare altul de cunoașterea absolută, ca spiritul timpului său să fi oferit, dacă nu efectivitatea, cel puțin o figură, un semn sau, pentru a spune totul, „fenomenul" acestui spirit la care durerea istoriei ridică eul individual. Jean Hyppolite cita recent texte uimitoare din Hegel despre această pretinsă afinitate între spiritul vremii sale și sinteza dialectică a gândirii și a ființei pe care o afirmă idealismul[47].

Această așteptare a lui Hegel a fost dezamăgită de istoria efectivă; idealismul lui, cunoașterea sa absolută sunt în ochii noștri tot așa de în aer pe cât era în ochii lui idealismul lui Fichte, pentru că noi nu recunoaștem în propria noastră conștiință a epocii figura reconcilierii contradicțiilor istorice; spiritul timpului nostru nu este nici măcar semnul că negativul mediază o liniștire efectivă a sfâșierii conștiinței.

Mi se pare că angoasa timpului prezent se cunoaște și că ea e înțeleasă în raport cu exigența radicală formulată de idealism, în special al lui Hegel: așteptăm ca istoria teribilă să fie o viclenie a rațiunii în direcția unor sinteze mai înalte. Și iată: angoasa țâșnește în acest punct precis al așteptării noastre; o insecuritate specifică e legată de istorie pentru că nu suntem siguri că ea face să coincidă rațiunea și existența, logica și tra-

gicul. O posibilitate înspăimântătoare se descoperă prin angoasă: dacă istoria *efectivă* n-ar avea oare nici un înțeles? dacă împăcarea hegeliană n-ar fi oare decât o invenție de filosof? Neantul a cărui amenințare este anunțată este un neant de înțeles, la nivelul chiar al „spiritului", un neant de sens în miezul acestui sens prezumat care ar trebui să dea scop și însărcinare igienei mentale și să-l vindece pe Narcis.

Mi se pare că venind astfel spre angoasa timpului nostru, pornind de la exigența idealistă, suntem mai bine înarmați pentru a distinge în această angoasă contemporană autenticul de neautentic.

Patosul contemporan înglobează fără discernământ binele și răul; într-o bună măsură, angoasa în fața istoriei nu este decât *Mica Spaimă a secolului al XX-lea*. Această mică lucrare a lui Emmanuel Mounier, ce poartă acest titlu, o consider drept una din cele mai potrivite pentru a reduce la proporțiile sale juste influența emoțională a unei literaturi de catastrofă; o anumită tulburare în fața mașinilor, în fața marilor tehnici administrative cerute de o politică bazată pe planificare economică, o politică de folosire deplină, cu normă întreagă de socializare a sănătății publice și de securitate socială, nu este fără îndoială mult mai semnificativă decât tulburarea adolescentului smuls dintr-un mediu familial protector și azvârlit într-un ritm de viață mai larg și mai rapid. Dezghețul vechilor obiceiuri ale meșteșugarilor și țăranilor, stăpânirea dificilă a propriilor noastre invenții nu sunt poate decât tulburările de adaptare care anunță un nou echilibru între om și mediul său. În orice caz, dobândirea tehnicilor industriale și administrative este ireversibilă, iar sarcina nu este nicicum de a se plânge și de a regreta, ci de a corecta și de a compensa[48].

Dar nu este de ajuns diminuarea spaimei secolului al XX-lea, trebuie integrată în mediere partea autentică de angoasă pe care o vehiculează. Generația noastră este fără îndoială mai sensibilă decât cele de dinainte la o anumită *ambiguitate* a dezvoltării istorice. Adevărul angoasei istorice nu este decadența, ci ambivalența a ceea ce s-a dobândit de către omenire, ca și cum viclenia istoriei ar fi de a face de-a valma și bine și rău, și astfel de a anula una prin alta schemele noastre de progres și de decadență.

Astfel, aceleași tehnici care ușurează efortul oamenilor generează acest rău subtil al plictisului în bunăstare și până chiar și în muncă, acest plictis care, așa cum am văzut, readuce omul la angoasa sa psihică. Dar ambiguitatea este angoasantă mai ales la nivelul strict politic; de 150 de ani se dezvoltă o conștiință politică care are drept resort convingerea că instanța politică este abilitată să rectifice voluntar și rațional jocurile întâmplării în viața economică, odinioară numite pompos legi naturale, și să elimine violențele și nedreptățile care prezidează împărțirea bogățiilor lor. Dar această conștiință politică la care se deșteaptă astăzi Asia, la care se va deștepta mâine Africa, este prin naștere o conștiință bolnavă, generatoare de noi violențe. În această privință regimul concentraționar nu este fără îndoială decât forma cea mai grosolană a unui rău totalitar care corupe vechile democrații ca și tinerele naționalisme de peste mări și socialismul sovietic. Ambiguitatea statului modern este mare; conștiința noastră politică este prinsă în capcană: același stat poate fi oare intervenționist în materie economistă și socială și poate el apăra totodată *habeas corpus*, libertatea de gândire și dreptul la greșeală, drept cucerit de către liberalismul de altădată? Trebuie să mărturisim că economia politică este o știință mai avansată decât este deocamdată reflecția noastră asupra politicului ca atare, asupra structurii sale proprii, asupra pasiunilor specifice care se leagă de putere. Astfel, politicul este locul prin excelență al ambiguității angoasante a istoriei contemporane, iar oamenii care rămân mult timp asupra relelor produse de mașini și de tehnici ne fac să pierdem cu totul calea; ei învinovățesc astfel lucrurile, instrumentele, ratând însă răul specific al istoriei contemporane, care atinge operațiile umane constitutive ale puterii și ale suveranității de stat[49]. Aceasta este angoasa pe care istoria contemporană o dezvoltă prin intermediul propriei noastre conștiințe politice. Chiar noi înșine, ca *homo politicus*, creăm ambiguitatea propriei noastre istorii. Și astfel, optimismul nostru la nivelul tehnicilor, care era un fel de reflex de vitalitate, devine, cu un cuvânt al lui E. Mounier însuși, un „optimism tragic". Cariera angoasei s-a lărgit astfel: la contingența celui viu, la fragilitatea psihismului, se adaugă

ambiguitatea istoriei; morții posibile, alienării posibile, li se adaugă posibilitatea nonsensului; această amenințare de rangul al treilea se repercutează la rândul său în amenințare secundară și primară; pacea și plictisul de civilizație catalizează angoasa psihică; războiul și distrugerea masivă multiplică neîncetat angoasa primară a morții...

Care este, în fața acestei angoase de rangul al treilea, puterea reflecției? A separa autenticul de neautentic, a conștientiza ambiguitatea istoriei în curs, înseamnă încă a păstra o atitudine de spectator dezinteresat și poate disprețuitor care privește la „curgerea lumii"; din spectacol, ambiguitatea istoriei trebuie să devină o modalitate a voinței noastre celei mai proprii. Cred că aici trebuie să căutăm adevărata semnificație terapeutică a existențialismului francez; el nu este deloc pradă unei oarecari complezențe pentru absurd, ci este însuflețit de un anumit curaj față cu incertitudinea sensului istoriei. Numai acest curaj istoric este capabil să evite angoasa prin actul de a o prinde în sine și de a o integra cu totul libertății.

Astfel, tocmai ridicând dorința-de-a-trăi până la voința comunitară și socială, până la „spirit", în sensul hegelian al termenului, angoasa era depășită la primele ei trepte; iar acum, renunțând la cunoașterea absolută și primind în sinea noastră aleatorul unui destin istoric, în acest fel angoasa poate fi învinsă în stadiul ei istoric. Este sarcina unei filosofii a libertății de a face acest nou pas.

Cum ar putea să-mi fie teamă de „negativul" lumii, negativul a ceea ce eu însumi am dobândit, negativul propriilor mele opere care, prin forța obiceiului, reconstituie în-sinele chiar în mine însumi? Această temă a *neantului* libertății, s-a recunoscut acest lucru, este transpunerea existențialistă a temei hegeliene a durerii de „negativ"; dar, în vreme ce la Hegel se mergea de la conștiința de sine nefericită spre spirit ca sinteză a universalului și a singularului, noi ne întoarcem de la o filosofie a istoriei la o filosofie a libertății. Prin aceasta, angoasa nu este depășită, negativul nu este surmontat, dar, așa cum spunea această filosofie, el este „asumat", adică libertatea este de-a valma angoasă și țâșnire, angoasă de a nu mai ține pasul, de a

se părăsi pe sine singur și fără nici o garanție *și* izbucnire de proiect, deschidere de viitor și poziție de istorie.

Nu este aici locul să ne întrebăm dacă libertatea este bine recunoscută în esența sa veritabilă atunci când i se exaltă negativitatea; nu este ea oare mai degrabă un fel de *a supra-fi* decât o lipsă de a fi? Las cu totul deoparte această discuție. Mă voi întreba doar dacă angoasa inerentă alegerii este într-adevăr baza angoasei și dacă această angoasă a condiției istorice a oricărei alegeri nu ascunde oare o angoasă și mai radicală: în momentul în care rostesc cele două cuvinte glorioase: „a face și, făcând, a se face", mi-e teamă că nu pot, mi-e teamă de a fi pradă unei neputințe, pradă unei vrăji rele, a unei vrăjitorii, al cărei autor și victimă sunt simultan. Aici reflecția se afundă în zone pe care actualitatea tinde să le mascheze; angoasa urcă mai degrabă din vechi mituri, de la tragedia greacă și de la Biblia ebraică[50].

Această angoasă, pe care o vom numi angoasă de culpabilitate, nu este frica determinată de un tabù, de către o interdicție limitată. Ea devine angoasă în momentul precis în care depășesc planul propriu-zis moral de respectare a comandamentelor fixate prin tradiție și în care trec de la preocuparea pentru rectitudine morală la preocuparea pentru perfecțiune sau sfințenie nelimitată. Codurile sunt depășite, dar și securitatea datoriilor familiale și a obligațiilor medii. Intru în zona de pericol absolut anunțată de corul tragediei și de profetul lui Israel[51]: sunt o libertate „în rătăcire", o libertate „pierdută".

Mai exact, problema angoasei nu privește decât una din componentele libertății rătăcitoare sau pierdute. Prima privește spre trecut: sunt „mereu deja“ – *immer schon* – libertate decăzută, ca să vorbim precum Heidegger în straniile pagini din *Sein and Zeit* despre *Verfallen*; prin cea de-a doua caracteristică, cea care privește spre viitor, prin aceasta culpabilitatea este angoasantă: eu care sunt întotdeauna deja legat, încep și reîncep răul în lume printr-o intenție liberă și totuși în servitute. Tocmai această componentă a explicitat-o Kierkegaard în faimosul său *Concept al Angoasei*. Această angoasă a iminenței culpabilității nu este conștiința de a fi păcătuit, care este durere

morală şi nu angoasă, ci conştiinţa de a fi virtualitate de păcat; ceea ce în culpabilitate este angoasant este vertijul seducţiei. Jean Wahl, în alte sale *Studii kierkegaardiene* lămurea această angoasă printr-o vorbă a lui Schelling: „răul nu există niciodată, dar el se străduieşte să fie". Această angoasă se roteşte aşadar, ca orice angoasă, în jurul posibilului; dar un posibil care afectează la gradul al doilea această posibilitate ca eu să fiu, ca libertate. Este vorba de posibilitatea iminentă de a mă degrada în calitate de posibilitate de a fi liber. Regăsim aici, ridicată cu un grad, ambiguitatea istoriei. Kierkegaard vedea într-adevăr în angoasa de culpabilitate un amestec de atracţie şi de repulsie, o simpatie antipatică, spunea el, sau o antipatie simpatică; această ambiguitate, devenită ambivalenţă, este tocmai aceea a vertijului, aceea a seducţiei.

Această angoasă descoperă de asemeni neantul – sau: neant. Dar ce fel de neant? Aici trebuie, cred, să dezmembrăm prea seducătoarea negativitate hegeliană – care e un fel de „jupânul Jacques* al filosofiei hegeliene", cum spunea pe bună dreptate Kierkegaard – şi să o descompunem după înseşi articulaţiile angoasei: acest neant nu este nici moartea, nici nebunia, nici nonsensul, nici chiar această activă negaţie de a fi-aici pe care o constituie libertatea, ci este vanitatea libertăţii înseşi, nimicul unei libertăţi de servitute.

Din ce resurse provine deci reflecţia faţă de această nouă angoasă? Trebuie mai întâi să afirmăm categoric că această angoasă nu iese din câmpul unei reflecţii posibile; experienţa singulară a lui Kierkegaard poate fi universalizată prin filosofia cea mai clasică: Platon, în *Cratylos* evocă aceste suflete pradă ameţelii care au inventat, cu limbajul mişcătorului, iluzia însăşi a mişcătorului; şi mai bine în *Phaidon* el descoperă că sufletul nu este „bătut în cuie"** faţă de corp decât pentru că el devine

---

* Jupânul Jacques – personaj din *Avarul* de Molière, care, fiind şi vizitiu, şi bucătar al lui Harpagon, a ajuns să semnifice un factotum (N. tr.).

** „Prins în cătuşele unui trup" – după traducerea românească a dialogului platonician amintit (N. tr.).

„călăul lui însuşi"; tocmai captivitatea primordială a sufletului face din dorinţă o închisoare: „Vezi tu, iubitorii de cunoaştere (...) ştiu că tot meşteşugul acestei închisori constă în existenţa dorinţelor, datorită cărora parcă cel mai sârguincios temnicer al său este însuşi cel întemniţat"*. Găsim pagini uimitoare despre fascinaţia şi prinderea în capcană a sufletului, pagini în care, rând pe rând, sufletul apare investit de exteriorul absolut şi inventând acest impuls către exterior şi către în jos.

În felul acesta, reflecţia, universalizând experienţele cele mai neobişnuite, procedează la această critică a autenticităţii care nu a încetat să ne preocupe; ea înrolează în această critică ştiinţele cele mai diverse; mă gândesc mai ales la procesul ideii de culpabilitate realizat de dr. Hesnard în *Universul morbid al vinii***: este un lucru excelent că experienţa vinii a fost astfel curăţată de către psihanaliză; căci adevărata culpabilitate izbucneşte dincolo de frica de sine, de auto-puniţie, dincolo de impulsul de a se refugia în nevroză; ea se iveşte în acel punct din noi înşine pe care Kant îl numea *Willkür* şi nu *Freiheit,* în miezul acestei libertăţi subiective definită de naşterea intenţiilor, de „maximele" voinţei, am spune astăzi, de proiect. Critica psihanalitică a culpabilităţii ajută astfel reflecţia să distingă o angoasă sănătoasă de o angoasă pur şi simplu nevrotică care ne readuce la unul din nivelurile depăşite ale dialecticii angoasei. La această critică ştiinţifică trebuie să se adauge o critică propriu-zis existenţială care ar deosebi angoasa autentică de această complezenţă cu servitudinea pe care clasicii o numeau *josnicie* şi al cărei proces a fost rolul reluat de Sartre în *Muştele* şi prin alte scrieri.

Prin această critică a autenticităţii, angoasa ajunge la adevărul ei; ea este gândire pe cât posibil; modelul unei astfel de reflecţii, îl găsesc în eseul lui Kant despre răul radical – pe care Karl Barth şi Karl Jaspers sunt amândoi de acord, în chip cu totul extraordinar, să-l admire. Aş spune că în acest eseu, Kant a

* Traducere românească de Petru Creţia (cf. Platon, *Opere*, IV, Ed. şt. şi encicl. Buc., 1983) (N. tr.).

** *L'Univers morbide de la faute* (fr.).

gândit ceea ce Kierkegaard a trăit și a simțit; Kant ridică la concept angoasa lui Kierkegaard și îmi permite să vorbesc într-adevăr de *Conceptul de Angoasă*. A gândi răul radical, pentru Kant, înseamnă a gândi o anumită maximă a liberului arbitru care servește de fundament tuturor maximelor rele din experiență și din istorie; acest fundament, acest *Grund*, îmi permite să recunosc ici și colo formele răspândite ale răului empiric (Kant spune chiar că acest *Grund* face inteligibile acțiunile rele); dar, la rândul său, acest *Grund* este inscrutabil (*unerforschbar*) în ce privește originea sa, căci, spune el, nu există nici o rațiune ce poate fi înțeleasă (*kein begreiflicker Grund*) de unde răul ar fi putut veni mai întâi; iată angoasa gândită; un fundament de acțiuni rele care este fără nici o bază; un *Grund* care este *Abgrund*, am spune noi. Și Kant însuși apropie de acest inscrutabil povestirea biblică a căderii; el îl devansează aici pe Kierkegaard care va sublinia caracterul de eveniment rău care începe și iar începe; acest caracter de eveniment al vinii își dezvăluie astfel afinitatea cu structura povestirii mitice care îmbracă „Căderea“ în Biblie și la Platon.

Dar reflecția sa – cum arătam deja despre gradele precedente ale angoasei – reflecția nu se limitează să critice și să gândească angoase; eseul kantian, chiar el, este modelul unei reflecții căreia i se poate spune recuperatorie. A reflecta asupra răului radical al libertății înseamnă a săpa dincolo de intențiile succesive, dincolo de alegerile discontinui pe care timpul le răspândește până la această totalitate a eului; dintr-o dată descopăr și această origine a acțiunii din care poate țâșni regenerarea. Angoasa nelimitează astfel eul, îl aprofundează până la această rădăcină a actelor pe care am numit-o afirmație originară[53].

Cum este posibil acest lucru? Kant arată în admirabilul său eseu că același liber arbitru, același *Willkür*, este și aplecare spre rău – *Hang zum Bösen* – și destinație spre bine – *Bestimmung zum Guten*; sunt „înclinat spre rău“ și „determinat spre bine”, *simul peccator et justus*, spunea Luther. Cred că e vorba de experiența căinței sau, cum spunea Kant, a regenerării; angoasa se face astfel reluare a elanului. Fără îndoială că gânditorul kantian ca atare nu știa nimic de un ajutor, de o salvare,

care ar fi ca o nouă creație și pe care creștinul o numește „mântuirea păcatelor", dar filosoful reflexiv știe cel puțin că punctul delicat în care dăruirea se poate articula pe libertate este tocmai acela pe care angoasa l-a dezgolit.

Am ajuns la țărm? Aș dori, pentru a încheia, să replasez pe scurt toată această dialectică a angoasei în orizontul unei ultime angoase; dincolo de angoasa vitală a morții, de angoasa istorică a nonsensului, dincolo chiar de angoasa pur existențială a alegerii și a culpabilității, iată acum angoasa pur metafizică, cea care se exprimă în mod mitic în tema mâniei lui Dumnezeu: nu cumva, din întâmplare Dumnezeu este rău? Această posibilitate înspăimântătoare este departe de a fi evocată degeaba: bunătatea lui Dumnezeu este ultima idee cucerită și ea nu este poate astfel decât ca speranță, ca ultim termen, ca ἔσχατον, al tuturor tribulațiilor. Prea mulți „credincioși" ajung cu prea mare ușurință și prea familiar la bunătatea „bunului Dumnezeu".

Experiența decisivă care ne introduce în această angoasă este, cred, experiența *dreptului în suferință*. Conștiința ebraică a ajuns la aceasta după exil; *Cartea lui Iov* este expresia ei cea mai înaltă. Iov înseamnă eșecul unei explicații a suferinței prin pedeapsă: iată-l într-adevăr pe cel inocent (inocent prin ipoteză; Iov este o ipoteză dramatizată), inocentul destinat nenorocirii; prietenii lui Iov, care sunt o figură a teodiceei explicative, ar vrea să-l facă să mărturisească că nenorocirea nu este decât un efect al păcatului; dar Iov nu se lasă, iar protestul lui dezvăluie enigma nenorocirii care nu poate fi coordonată cu greșeala lui. Angoasa culpabilității nu este așadar ultima angoasă: am încercat să iau asupra mea răul, să mă privesc ca pe acel care începe răul în lume, dar iată-l pe Iov, iată-l pe cel Drept suferind; iată răul care îl *ajunge* pe om, răul care este nenorocire. Iar pe noi, modernii, fără îndoială că figura copilului suferind ne emoționează cel mai mult; copilul rezumă întreaga soartă a omului ca *victimă,* destin împletit cu cel al omului *vinovat*, fără ca nici o corespondență, fără ca nici o proporție să nu pară a pune în legătură nenorocirea cu vina. Existența în facilitatea ei ar fi oare *Ciuma*?

Şi deodată, această angoasă, al cărei val coboară spre bază din vârful scării cu toate treptele angoasei, pare să recapituleze toate aceste trepte.

Mai întâi ea cuprinde angoasa de culpabilitate din care nu provine, dar pe care o reia ca de sus în jos; acel φόβος al tragediei greceşti porneşte de la acest presentiment teribil al culpabilităţii omeneşti, ὕβρις-ul său, este totodată şi perfidia unui zeu care special îl face să se rătăcească. Tragicul grec, cel puţin la Eschil, se naşte din coalizarea acestor două angoase: angoasa fundamentalului rău şi angoasa unui om culpabil.

Gândirea ebraică pare mai întâi foarte departe de această concepţie tragică; şi totuşi, posibilitatea haosului, acţiunea malefică originală îşi fac apariţia pe mai multe căi: Dumnezeul Profeţilor dezvăluie exigenţa lui absolută în tunetul distrugerii, în furia istoriei; sfinţenia sa este o sfinţenie teribilă. Iahve este şi Dumnezeu care te face dur, insensibil; iar în povestirea căderii, şarpele joacă rolul enigmatic care dovedeşte că omul nu este rău absolut; el nu este niciodată decât răul prin seducţie; există deci în afara lui o chemare spre greşeală care urcă din afectivitatea lui fragilă şi din spectacolul haosului pe care i-l oferă creaţia; şi dacă „Satan“ îl precede pe „Adam”, cum este oare posibil „Satan”?

Din aproape în aproape angoasa fundamentului rău pune pe rol şi celelalte angoase: non-sensul istoriei nu este el figura cea mai enormă a haosului? Filosofii istoriei văd în „negativ“ o mediere spre noi sinteze; dar ele nu spun nimic despre tot ceea ce nu este recuperabil într-o semnificaţie mai vastă şi mai înaltă; ele păstrează tăcerea despre ceea ce nu a servit la nimic, despre ceea ce este rebut pur şi simplu din punctul de vedere al raţionalităţii istoriei: suferinţa celor mici, a umililor executanţi, lipsa de semnificaţie a vieţilor fără orizont şi fără scop; acest „negativ“ care, se pare, nu mediază absolut nimic, angoasa metafizică îl incorporează în emoţia sa.

În final, angoasa primară a morţii este reluată în angoasa de ultimul rang; faptul că omul care instrumentează sensul lucrurilor, care proiectează sarcini nesfârşite, faptul că acest om *trebuie* să moară, este într-adevăr semnul cel mai strigător al

aparentului non-sens al fundamentului. De aceea, *Apocalipsa* vorbește despre moarte ca despre ultimul dușman care va fi învins. Există deci între toate formele angoasei un fel de circularitate sau de comutativitate care face ca angoasa primă să fie și cea din urmă.

Cu ce preț poate fi reflecția de față o reflecție recuperatoare? are ea cu ce învinge fantasma unui „Dumnezeu răutăcios?“ Nu voi încerca să maschez saltul pe care îl reprezintă accesul la actul speranței, singurul care mi se pare capabil a sta față în față cu ultima angoasă; nici o apologetică, nici o teodicee explicativă nu pot ține loc de speranță. Iov este până la urmă consolat nu printr-o explicație, ci printr-o meditație asupra suferinței care ajunge la un fel de întâlnire a Dumnezeului viu.

Deci reflecția nu în intuiție se desăvârșește; pentru că până și o conștiință care ar fi asumat în întregime propria sa suferință și ar fi recunoscut în ea drumul posibil al propriei mele perfecționări ar fi întrevăzut măcar faptul că mânia lui Dumnezeu este pentru noi aparența iubirii lui Dumnezeu. Ea doar ar fi întrevăzut acest lucru pentru că suferința celorlalți ar rămâne încă pentru ea „misterul inechității”. Numai speranța eshatologică, nu intuiția, nu cunoașterea, salută de departe sfârșitul fantasmei mâniei Domnului.

Dar, să fim atenți, nu putem să ne prevalăm de acest act și să plecăm fără grijă ca după *happy-end*-ul unui film trist. Actul de speranță, desigur, presimte o totalitate bună a ființei la origine și la sfârșitul „suspinului creației”; dar acest presentiment nu este decât ideea care reglementează tactul meu metafizic; iar el rămâne amestecat inextricabil cu angoasa care presimte o totalitate nesăbuită cu adevărat. Să fie oare aceasta bine – *wie auch es sei das Leben, es ist gut* – nu o văd: sper, în noapte, să fie așa. Și apoi, exist eu în speranță? De aceea, deși speranța este adevăratul termen opus al angoasei, nu mă deosebesc *defel* de amicul meu disperat; sunt țintuit de tăcere, ca și el, în fața misterului inechității.

Nimic nu este mai aproape de angoasa non-sensului decât timida speranță.

Și totuși, acest act infim operează în tăcere și totodată se ascunde și se arată în puterea sa de a recapitula la rându-i toate

gradele afirmării originare. Prin această putere de recapitulare apare ea la suprafaţa reflecţiei, ca într-o oglindă spartă; ea este cea care însufleţeşte pe dedesubt această reluare a elanului eu-lui profund biciuit de angoasa culpabilităţii care redobândeşte optimismul tragic în faţa ambiguităţii istoriei şi care guvernează energia psihică însăşi şi simpla dorinţă-de-a-trăi a existenţei cotidiene şi muritoare.

Speranţa intră deci în câmpul reflecţiei ca reflecţie asupra reflecţiei şi prin ideea reglementatoare a unui tot al fiinţei bune: dar, spre deosebire de o cunoaştere absolută, afirmarea originară, în mod secret înarmată cu speranţă, nu operează nici o *Aufhebung* care să dea siguranţă: ea nu „surmontează", ci „consolează"; de aceea angoasa o va însoţi până în cea din urmă zi.

Negativitate și afirmare originară

De-a lungul întregii meditații de față, o aceeași întrebare se pune progresiv. Care este această întrebare? Este greu s-o enunțăm fără a o pregăti: căci nu doar răspunsul, ci și întrebarea va fi progresiv elaborată. E mai ușor să spunem ce anume a suscitat întrebarea: dorința de a vedea cu claritate propriile sale reticențe cu privire la filosofiile care, de la Hegel încoace, fac din negație resortul reflecției sau chiar identifică realitatea umană cu negativitatea; sentimentul că Hegel reprezintă o tăietură, o mutație în raport cu ansamblul filosofiilor anterioare și că, totuși, e posibil și necesar să se recupereze o filosofie a primatului ființei și a faptului de a exista care să țină cont în mod serios de această bruscă ivire a filosofiilor negației. Aceasta este, în linii mari, motivația subiectivă a acestui studiu. Dar nu este încă o întrebare riguroasă: separată de abordările ei, întrebarea ar fi următoarea: ființa are ea prioritate asupra neantului în inima omului, adică a acestei ființe care, ea însăși, se anunță printr-o cu totul singulară putere a negației? Întrebarea astfel pusă, arzând etapele propriei sale elaborări, pare abstractă; totuși, se va vedea, ea comandă un întreg stil filosofic, un stil în formă de „da", nu în formă de „nu", și, cine știe, un stil în formă de bucurie și nu de angoasă[54].

Să lăsăm această ultimă întrebare – pe care n-o s-o cunoaștem decât în chiar răspunsul ei – să alunece la orizont și să ne apropiem din nou mai strâns de ceea ce ar putea constitui o cale de acces spre întrebare.

De unde să începem? De la reflecția însăși asupra realității omenești. Vom încerca să depășim, prin interior, într-un anumit fel, actul de a reflecta, pentru a recupera condițiile ontologice, în stil de neant și de ființă, ale reflecției.

Dar ce înseamnă să plecăm de la reflecție, de la actul de reflecție? Aceasta înseamnă mai precis să pornim de la acte și operații în care noi *conștientizăm finitudinea noastră depășind-o*; deci de la conexiunea dintre o *probă* de finitudine și o

mișcare de transgresare a acestei finitudini. Aici vom găsi principala și fundamentala negație, cea care ține de constituirea însăși a reflexivității; proba de finitudine ne va apărea implicată într-un act de depășire care, la rândul său, se va dezvălui ca de-negație.

Acest moment negativ o dată ce va fi degajat, întrebarea propriu-zis ontologică va fi elaborată: de-negația atestă ea un Neant sau o Ființă a căror negație este modul privilegiat de manifestare și de atestare?

1. Finitudine și depășire

Avem așadar nevoie să enunțăm această propoziție inițială: experiența specifică a finitudinii se prezintă dintr-o dată ca o experiență corelativă a limitei și a depășirii limitei.

Această structură paradoxală a existării umane trebuie să fie descrisă ca atare și să nu fie spartă în două; ca și cum s-ar putea, într-un prim moment, să realizăm cu bine o descriere a ființei-în-lume (de exemplu, în percepție sau în afectivitate), apoi, într-un al doilea moment, să inițiem depășirea acestei ființe-în-lume (de exemplu, prin vorbire sau voință). Dintr-o singură mișcare, dintr-o singură țâșnire, actul de a exista se încarnează și își depășește încarnarea.

Mai întâi, în chiar ciudata și insolita relație pe care o am cu corpul meu și, prin el, cu lumea, aici trebuie să caut sâmburele unei experiențe a finitudinii.

Prin ce trăsături relația mea cu propriul meu corp și, prin el, cu lumea, denunță ea finitul? Cred că se răspunde prea repede atunci când se spune că funcția de mediere a corpului este ca atare finită. La drept vorbind, ceea ce se revelă a fi corpul meu, mai întâi, este o deschidere spre... Înainte de a fi închiderea în cochilia ei a scoicii-de-mărgăritar de care vorbește Platon și, încă mai întemeiat, Mormântul Orficelor, corpul este deschidere. Și aceasta în multiplele feluri: deschidere prin trebuințe, prin care eu lipsesc din lume; deschidere prin suferința însăși, prin care mă descopăr expus celor ce-mi vin din afară,

oferit amenințărilor sale, deschis ca un flanc descoperit; deschidere prin percepția prin care îl primesc pe celălalt; a fi lipsit de..., a fi vulnerabil, a-l primi pe celălalt, iată deja trei modalități ireductibile de a fi deschis lumii. Dar nu este încă totul: prin expresie, corpul meu expune interiorul în afară; ca semn pentru celălalt, corpul meu mă face să fiu descifrabil și oferit spre reciprocitatea conștiințelor. În fine, corpul meu oferă voinței mele un pachet de puteri, de priceperi, amplificate prin ucenicia deprinderii, excitate și dereglate prin emoție: or, aceste puteri îmi fac lumea practicabilă, mă deschid ustensilității lumii, prin contactele strânse pe care mi le oferă cu lumea.

Prin urmare, ceea ce găsesc mai întâi nu este finitudinea, ci deschiderea. Ce însușiri ale acestei deschideri o califica drept finită? Este oare numai dependența de lumea înscrisă în deschidere? Este oare faptul de a fi lipsit de..., de a suferi..., de a primi..., de a exprima..., de a putea? Kant părea să admită tacit acest lucru, de vreme ce spune: noi cei de-aici, ființe finite, pentru a desemna ființe care nu produc realitatea gândurilor lor, ci o primesc, în opoziție cu o ființă dotată cu o intuiție originară, în sensul de creatoare, care n-ar mai avea obiect, dar și l-ar da pe cel pe care-l vede (*Ent-stand* și nu *Gegen-stand*). Or, e greu de considerat lumea drept o *limită* a existenței mele. Ceea ce este cu adevărat tulburător în rolul de mediator al corpului este faptul că el mă deschide asupra lumii; altfel spus, el este organul unei relații intenționale în care lumea nu este frontiera existenței mele, ci corelatul ei.

Mi se pare atunci că trebuie căutat în deschiderea însăși o însușire adițională care face din corpul meu o deschidere finită; pentru a rămâne la imaginea deschiderii, trebuie să deosebim un principiu al îngustimii, o închidere în deschidere, dacă pot îndrăzni să spun astfel, adică exact ceea ce este finitudinea.

Între cele cinci exemple de deschidere pe care le-am dat: a fi lipsit de..., a suferi..., a primi..., a exprima..., a putea, cazul percepției (a primi) este cel mai limpede; se va vedea cum poate fi el generalizat.

Finitudinea specială a percepției este legată de noțiunea de *punct de vedere*. Este demn de remarcat că această finitudine,

eu o remarc mai întâi *asupra* obiectului însuși; apoi întorc obiectul asupra mea, ca centru finit de perspectivă. Într-adevăr asupra obiectului îmi dau seama de caracterul de perspectivă al percepției; obiectul este perceput dintr-un anumit unghi; orice perspectivă este, în sens propriu, unilaterală; se vede cum se articulează unilateralitatea perceptului și temporalitatea lui; pentru că văd de fiecare dată lucrul dintr-un anumit unghi, trebuie să desfășor fluxul de siluete în care lucrul observat se oferă succesiv, sub acest unghi, apoi sub un altul; și astfel, chiar inadecvarea percepției ca fiind mereu pe cale de desfășurare (și nu în mod unic receptivitatea sa, adică receptivitatea ca atare) îmi anunță finitudinea punctului meu de vedere; restrângându-mă acum într-adevăr de la ceea ce e perceput la faptul de a percepe – și mai exact către faptul de a percepe, ca fiind ceva încarnat în niște organe specializate – îmi formulez ideea despre percepția mea ca un act produs de undeva; nu pentru că ar fi corpul meu un loc printre altele; din contră, el este mereu „aici“ față de care toate locurile se raportează, acel „aici“ pentru care toate locurile sunt acolo. Eu percep întotdeauna pe „acolo“ de aici. Această corelație între acest „aici“ al perceperii și unilateralitatea a ceea ce este perceput constituie finitudinea specifică a receptivității. Nu mai este atunci numai ideea unei intuiții creatoare cea care servește drept termen opus ideii unei intuiții receptoare; este ideea altor puncte de vedere corelative sau opuse punctului meu de vedere; aici finitul limitează finitul; vom vedea imediat exact în ce condiție mă pot opune unui alt punct de vedere.

Cum pot cunoaște perspectiva mea drept perspectivă într-un act de percepere, dacă nu scap într-un fel sau altul din ea? Tocmai acest „într-un fel sau altul“ este cheia întregii întrebări. Am sugerat în treacăt: a sesiza punctul meu de vedere ca finit înseamnă a-l situa în raport cu alte perspective posibile pe care le anticipez, într-un anumit fel, în gol. Această anticipare o realizez chiar asupra lucrului însuși, ordonând această față pe care o văd în raport cu cele pe care nu le văd, dar pe care le *știu*. Astfel eu judec despre lucrul însuși transgresând fața lucrului în lucrul însuși. Această transgresiune este chiar intenția de a sem-

nifica, este voința-de-a-spune, acel *Meinen*. Prin ea, eu ies în întâmpinarea sensului care nu va fi niciodată perceput, nicăieri, de nimeni. Dacă remarc acum că acest a-voi-să-spui, acest *Meinen*, este chiar posibilitatea lui a Spune, reiese că eu nu sunt numai privire, dar și voință-de-a-spune și a spune: pentru că, îndată ce vorbesc, vorbesc despre lucruri în fețele lor nepercepute și în absența lor. Astfel, intenția perceptivă fiind finită, care îmi dă plinătatea a ceea ce este perceput în fiece clipă, prezentul prezenței, această intenție perceptivă finită nu este niciodată singură și descoperită; ea este întotdeauna deplină, prinsă într-o relație de complinire mai mult sau mai puțin completă față de această altă țintă care o traversează de la un capăt la altul, care o pătrunde literalmente și față de care vorbirea este în chip originar legată. Privirea mută este prinsă în discursul care îi articulează sensul; și această dicibilitate a sensului este o continuă depășire, cel puțin în intenție, a aspectului perspectiv al celor percepute, aici și acum. Această dialectică a semnificării și a perceperii, a zicerii și vederii, pare desigur absolut primitivă, iar proiectul unei fenomenologii a percepției în care s-ar amâna momentul spunerii și s-ar ruina această reciprocitate a zicerii și a vederii este până la urmă un pariu care nu se poate susține.

Altfel spus, eu nu sunt definit în întregime prin statutul meu de ființă-în-lume: inserția mea în lume nu este niciodată atât de totală pe cât păstrez eu reculul singularității, al voinței de a spune, principiu al zicerii. Acest recul este principiul însuși al reflecției asupra punctului de vedere ca punct de vedere; el este cel care îmi permite să convertesc proximitatea mea („aici") din loc absolut într-un loc oarecare, relativ la toate celelalte, într-un spațiu social și geometric în care nu există situare privilegiată. Din acest moment voi ști că mă găsesc aici; nu sunt numai acel *Nullpunkt*, dar în plus îl și reflectez: și știu dintr-o dată că prezența lucrurilor mi-este dată dintr-un punct de vedere, pentru că am vizat lucrul în sensul său, dincolo de orice punct de vedere.

Este posibil, acum, să generalizăm această dialectică generală a finitudinii și a depășirii? Da, în măsura în care se poate

regăsi un echivalent al perspectivei în toate celelalte aspecte ale medierii corporale: a fi lipsit de..., a suferi, a exprima, a putea. Caracterul specificat și efectiv al trebuinței este evident. Sunt de asemenea de acord asupra unui complex definit de amenințări care desemnează contururile fragilității mele și fac din viața mea o fragilitate orientată. Afectivitatea în ansamblul ei îmi spune cum „mă găsesc" în lume; această *Befindlichkeit* este în fiecare clipă opacitatea inversă a acestei lumini care începe cu prima percepție clară, adică, mai precis, oferită, deschisă. Astfel, această manieră de a „se găsi bine sau rău" conferă punctului de vedere perceptiv o anumită densitate, grosime, care este falsa profunzime a existenței, prezența mută și indicibilă a corpului față de sine; acel „aici" al corpului meu, manifestat prin sentimentul opac, vibrează pe loc; această sensibilitate „profundă" face din corp altceva decât un permis de liberă trecere prin lume, permisul de liberă trecere pentru toate lucrurile; corpul nu este mediere pură, ci de asemeni și imediat pentru el însuși. Faptul că, așa cum am spus, corpul nu poate fi pură mediere, ci și mediat pentru sine însuși, pune în evidență închiderea sa efectivă.

Același factor de închidere îl găsim și în toate puterile care lasă să se manifeste voința. Orice putere este un complex de putință și de neputință; deprinderea operează chiar după această dublă linie; ea nu trezește aptitudini decât dându-le formă și fixându-le; admirabila cărticică a lui Ravaisson despre *Deprindere** ar trebui să fie în întregime vărsată în dosarul meditației noastre despre închiderea în deschidere. O putere care are o formă, așa este acel „Eu pot"; în acest sens, se poate spune că „Eu pot" este perspectiva practică a lui „vreau".

În final vom ajunge să rezumăm toate aceste notații despre perspectivă, despre imediatețea afectivă a corpului însuși, despre contururile lui „Eu pot", într-o notație despre caracter; un caracter este o figură finită (un caracter de tipografie); caracterul este deschiderea finită a existenței mele, este existența mea în măsura în care e determinată. Dar pentru ca acest caracter să

* În fr.: *L'Habitude* (N. tr.).

nu fie transformat într-un lucru, nu trebuie să-l separăm de ideea de punct de vedere și de perspectivă; în măsura în care percepția este lumina afectivității ca și a activității – deci a lui „a fi lipsit de“, „a suferi“ și „a putea“ –, noțiunea de perspectivă explică cel mai bine pe cea de caracter pentru că ea este cea care ne amintește că finitudinea nu este o împrejmuire spațială, nu este conturul corpului meu, nici structura sa, ci o trăsătură a funcției sale mediatoare, o limită inerentă a deschiderii sale, îngustimea originală a deschiderii sale.

Or, ceea ce s-a spus mai înainte despre „perspectiva“ în actul perceperii poate fi reluat, *mutatis mutandis*, de toate manifestările finitudinii noastre; nu pot să fac dovada aceasta decât prin mișcarea care tinde să le „depășească”. Pot resimți o anumită trebuință, ca om nu numai ca animal, fără a începe s-o evaluez, adică fără să o aprob sau s-o resping, și deci fără să iau poziție în privința ei? Cufundat în suferință, eu sunt de asemeni cel care o judecă și o măsoară la scara bunurilor mai prețioase decât corpul meu, a bunurilor care, poate, mă vor bucura în momentele cele mai grele ale durerii. Suntem astfel trimiși, prin proba trebuințelor și a durerii, a dorinței și a fricii, să găsim în actul însuși al voinței depășirea originară a finitudinii noastre; actul de a lua poziție pentru a evalua face să apară afectivitatea în ansamblul ei ca perspectivă vitală, ca voință-de-a-trăi finită. Dar nu o știu despre acest lucru decât în voința-de-a-spune și în voința-de-a-face.

Analiza noastră a atins un prim nivel: noțiunea de limită aplicată la existența umană are o dublă semnificație; pe de-o parte, ea desemnează *ființa-mea-de-aici limitată* ca perspectivă; pe de altă parte, ea desemnează *actul meu limitat* ca obiectiv de semnificație și voință; actul meu care limitează, el este cel care dezvăluie ființa-mea-aici ca limitată, aproape în sensul în care Kant spunea că nu sensibilitatea limitează rațiunea, ci rațiunea limitează sensibilitatea în pretenția sa de a erija fenomenele ca lucruri în sine.

2. Depăşirea ca denegaţie

Această analiză prealabilă o dată terminată, e posibil să prezentăm problema: ce semnifică indicele de negativitate ataşat mişcării de „transgresiune“ a perspectivei prin intenţia de a semnifica şi, mai general, de transgresiune a situaţiei de finitudine prin transcendenţa umană?

Să reluăm analiza reflexivă a perspectivei; ea ne-a părut a se insera într-o experienţă care punea în contrast faptul de a semnifica şi cel de a vedea; gândesc lucrul dincolo de această perspectivă şi sesizez perspectiva ca o siluetă a lucrului.

Unde este prima negativitate? Chiar în operaţia însăşi a depăşirii; pot *spune* transcendenţa mea la perspectiva mea fără a mă exprima negativ: nu sunt ca transcendenţă ceea ce sunt ca punct de vedere; sub formă prescurtată şi paradoxală: nu sunt ceea ce sunt. Dar nu ajung la această expresie radicală a transcendenţei mele decât pe cale indirectă, reflexivă: chiar asupra lucrului însuşi întrezăresc negativul în care consistă transcendenţa mea, tot aşa cum, mai înainte, se întâmpla că asupra lucrului însuşi înţelegeam ce voia să însemne punct de vedere, perspectivă etc.; tot asupra lucrului însuşi este dat şi sensul său ca semnificaţie *„vidă”*, ca ţintă în gol, pe care o „umple“ mai mult sau mai puţin plinul prezenţei; cea dintâi negaţie o găsesc deci în acest vid al semnificaţiei, aşa cum o descria Husserl în prima dintre *Cercetările logice*; vizez lucrul drept nefiind după perspectiva mea. Trebuie remarcat că măreaţa operă a lui Husserl nu începe prin prezenţa lucrurilor, ci prin puterea de a le semnifica: culmea semnificaţiei este în acest caz cea care nu poate fi umplută în principiu, este semnificaţia absurdă; eu sunt puterea de a semnifica absurdul; numai această putere dovedeşte că nu mă epuizez într-o intenţionalitate de prezenţă umplută, ci că sunt dublă intenţionalitate: pe de-o parte, intenţionalitate vidă, de neant, elan de a semnifica şi puterea zicerii în absenţa acesteia; pe de altă parte, intenţionalitate împlinită, primire a receptării şi putere de a vedea în prezenţa acesteia; sunt recunoscător lui Husserl de a-şi fi început opera sa nu printr-o fenomenologie a percepţiei, ci printr-o fenomenolo-

gie a semnificației, al cărei orizont este semnificația absurdă, fără posibilitate de a fi umplută.

Dar Husserl nu a tras consecințele analizei sale pentru o filosofie a negației. Aceste consecințe nu apar decât dacă punem prima *Cercetare logică* în lumina analizelor care deschid *Fenomenologia Spiritului*; prima dintre negațiile numărate de Hegel apare în distanța dintre certitudine și adevăr; acel „aceasta este" rămâne cea mai bogată dintre certitudini și cel mai sărac dintre adevăruri; într-adevăr, îndată ce vreau să *spun* această plenitudine a totalității oferite de gândire, această plenitudine căreia nimic nu-i poate fi adăugat, trebuie mai întâi să anulez în universal acel *asta* care pretindea să spună tot *asta* într-un *asta*; adevărul lucrului este mai întâi non-asta; la fel cum universalitatea conceptului de eu este nu-aceasta-de-aici. Această analiză acoperă exact pe cea a lui Husserl atunci când el distinge ținta viziunii, semnificația prezenței; pentru că, din descrierea fenomenologică a țintei Hegel face să se ivească negația; ținta, vom spune deci, este non-viziune; sensul este non-punct de vedere.

Ducând acum asupra actului de a semnifica ceea ce tocmai am descoperit despre lucrul însuși, vom spune deci, ca și mai sus, dar cu conștiința de a fi elaborat sensul formulei: nu sunt, ca transcendență, ceea ce sunt ca punct de vedere.

Ceea ce tocmai am spus despre negația punctului de vedere, inerentă intenției mele de adevăr, este încă mai ușor să o spunem despre denegația voinței mele de a trăi care aparține constituirii voinței mele propriu-zise. Dacă a lua poziție înseamnă a evalua, a evalua înseamnă a putea refuza; înseamnă a putea să mă refuz și să mă resping în impulsivitatea mea instantanee, ca și în obiceiul de mine însumi pe care durata mea îl secretă printr-un ciudat și redutabil proces de sedimentare. Refuzul este astfel sufletul militant al transcendenței voinței. A voi este a non-voi*.

* În fr.: „*Volonté est nolonté*"; pentru simetrie, autorul a creat cuvântul *nolonté*, inexistent în lb. fr., prevăzut cu un suf. de negație în fața termenului care exprimă voința. O construcție asemănătoare ar fi în lb. rom. „nointă" (N. tr.).

Nu este greu să zărim ramificațiile dinspre partea eticii: nu există voință care să nu respingă, să nu dezaprobe: reprobarea și revolta sunt prima țâșnire a eticii ca protest; demonul lui Socrate atunci și el tăcea când era de acord; el nu se manifesta decât pentru a se opune, pentru a spune nu.

Nu există a voi fără a nu-voi: aceasta înseamnă că valoarea exprimă printr-un gol ceea ce lipsește lucrurilor atunci când o voință întinde asupra acestor lucruri umbra proiectelor sale; o analiză „în negativ“ a valorii se întâlnește astfel, în chip neașteptat, cu ceea ce Kant a vrut să spună interpretând rațiunea practică ca limită a dezirabilității mele; analiza în negativ a valorii pe care o fac modernii întâlnește în mod paradoxal analiza în negativ a imperativului pe care Kant a elaborat-o deja; motivul este același: semnul negativ este inerent obligației (sau interzicerii) ca și valorii (sau absenței), datorită chiar transcendenței obligației spre dorință, a evaluării spre voință-de-a-trăi.

Ar fi ușor să arătăm cum se întâmplă că acest stil de negativitate, care caracterizează sub toate aspectele transcendenței mele în raport cu finitudinea mea, comandă de asemeni întreaga analiză posibilă a relației mele cu celălalt. Nu este de mirare: eu nu transcend punctul meu de vedere decât imaginând acest înțeles vid al lucrului semnificat, umplut printr-o altă prezență, dat unui altuia decât mine; imaginația simpatică a unei alte perspective care o limitează pe a mea aparține cu titlu originar transcendenței mele. Într-adevăr pot spune, în ambele sensuri, că nu aș judeca defel perspectiva mea ca perspectivă dacă nu aș imagina o altă perspectivă – și că nu aș imagina o altă perspectivă dacă nu aș scăpa dintr-a mea și dacă n-aș lansa spre obiectul gândit și nu văzut intenția vidă de a-l semnifica; tocmai această cunoaștere a celeilalte fețe a perspectivei altuia, imaginată, nu percepută, vine să o umple într-un fel sau altul. Astfel, puterea mea de a mă descentra imaginativ într-o altă perspectivă și aceea de a judeca perspectiva mea drept limită sunt o singură și aceeași putere de transcendență; celălalt nu mă limitează decât în măsura în care eu susțin activ această existență; particip imaginativ la această limitare a mea-însumi; de acum apercepția celuilalt face să apară finitudinea mea ca

dinspre afară, depășită într-un altul; dar ea nu este decât un aspect – sub forma unei imaginații simpatice întoarse spre altul – a acestei puteri de transcendență corelative a finitudinii mele. Nu este deci defel de mirare că poziția existenței altuia comportă același indice de negativitate ca și mișcarea de transcendență prin care eu transgresez perspectiva mea; celălalt este non-eu prin excelență, așa cum universalul este non-asta prin excelență; aceste două negații sunt corelative și, dacă se poate spune, co-originare.

Și, pentru că sunt co-originare, ele au aceeași extensiune: *toate* modurile de transgresiune a finitudinii mele și toate modurile de negativitate care le însoțesc au dublul lor într-un indice negativ care afectează deopotrivă și imaginația celuilalt. Nu există a voi fără a nu-voi, spuneam mai sus; și recunoaștem acest „gol“ al voinței, dincolo de simpla voință-de-a-trăi, în *lipsa* valorii; dar această „lipsă“ de valoare, această contestare a faptului inerent lui a-trebui-să-fie, este în mod expres corelativă poziției celuilalt ca denegare a tuturor impietărilor mele; într-un limbaj apropiat lui Kant: nu scap perspectivei nu numai a privirii mele, dar nici a dorințelor mele, nu opun alte valori ambiției mele, decât prin intermediul imaginării existenței-valoare a celuilalt; tocmai demnitatea sa pune o bornă pretenției mele de a uza de el doar ca de un mijloc, ca de o marfă, ca de o unealtă; ideea de umanitate este astfel negativul facultății mele de a dori, în măsura în care ea este „condiția supremă restrictivă a tuturor scopurilor subiective”[55]. Spuneam că voința nu e conținută în voința-de-a-trăi, ci o conține; aceasta este posibil prin medierea altuia ca limită a facultății mele de a dori; mă limitez eu însumi prin poziția perspectivei și valorii altuia și această limită aparține în mod originar puterii de denegare care ridică propria mea transcendență deasupra finitudinii mele.

Reflecția noastră ne-a condus până la punctul în care actul de a exista se descoperă ca un act aneantizant. Până la acest punct; dar nu mai departe. Ceea ce se pune în discuție este dreptul de a ipostazia aceste acte aneantizante într-un neant care ar fi, cum spune Sartre, „caracteristica onotologică“ a ființei umane, adică această realitate care se anunță prin mijlocul

interogației, îndoielii, absenței, angoasei, ripostei pietrifiante la privirea pietrifiantă a celuilalt. Nu am considerat util să refac aceste analize celebre ale „negativului"; am preferat să plec de la o reflecție asupra perspectivei în percepție și în voință. Cred că am stabilit astfel o bază de pornire suficientă pentru a relua problema fundamentului negației.

Aş vrea să schițez, pe acestă bază, o *reflecție asupra reflecției* prin care ar fi posibil să recuperez, în miezul denegării, *„afirmarea originară“* care se anunță astfel prin forța negațiilor.

3. Depăşirea ca negație a negației

Mi se pare că primul stadiu al acestei reflecții recuperatoare constă în a arăta că degenerarea nu este o negație simplă, ci ea închide în sine în mod implicit negația unei negații. Altfel spus, prima lucrare a denegației este de a face să se ivească, ca negație primă, *înaintea ei*, punctul de vedere însuși; retrospectiv, descopăr că ceea ce este în mod primitiv negativ nu este sensul în raport cu punctul de vedere, a spune în raport cu a vedea, luarea de poziție evaluantă în raport cu voința-de-a-trăi; este punctul de vedere, este perspectiva, este voința-de-a-trăi. Descartes avea dreptate când spunea că ideea infinitului era în întregime pozitivă și identică cu ființa *plane et simpliciter* și că finitul era lipsă în raport cu ființa. „Și nu trebuie să-mi imaginez că nu concep infinitul printr-o idee veritabilă, ci doar prin negația a ceea ce este finit, la fel cum eu înțeleg repaosul și tenebrele prin negația mișcării și a luminii; pentru că, din contră, eu văd în chip manifest că se întâlnește mai multă realitate în substanța infinită decât în substanța finită și, prin urmare, că am într-un anumit fel prima oară în mine noțiunea de finit, adică de Dumnezeu, decât de mine însumi."

Reflecția completă și, în acest sens, concretă, învelește nu doar certitudinea irecuzabilă a prezentului viu, ci adevărul acestui prezent viu care este, tot după Descartes, „faptul că sunt un lucru imperfect, incomplet și dependent de altul care tinde și aspiră neîncetat la ceva mai bun și mai mare decât sunt eu".

Husserl nu spune nici el altceva atunci când vorbește de inadecvarea percepției, despre posibilitatea permanentă ca o siluetă să infirme pe precedenta și astfel lumea ca sens să fie distrusă.

Dar atunci ce înseamnă această negație anterioară denegației lui a gândi și a voi, această negație de finitudine, dacă putem spune așa?

Spunând că negația convine cu titlu primar finitudinii și numai ca negație a depășirii finitudinii prin gândire și prin voință, nu vreau să spun că negația se naște în întregime în experiența vie, în proba finitudinii. Fără îndoială ea vine de mai departe încă, din sfera însăși a obiectivității; căci negația este un cuvânt și trebuie într-adevăr să fie constituită în discursul însuși.

Dar, înaintea probei finitudinii, nu există încă negație radicală, nu există decât distincția dintre asta și asta, adică încă nu negația, ci alteritatea: asta este altceva decât asta. Cel puțin trebuie să fim de acord că negația finitudinii presupune constituirea prealabilă a *limbajului negativ* la nivelul distinctului, la nivelul celuilalt. Această constituire aparține unei ontologii formale, adică categoriilor lui „ceva în general"; ar fi zadarnic să vrem să extragem totul din existențial, dacă obiectivul n-ar fi deja constituit. Teza mea este deci limitată; înainte de denegație și de negația transcendenței, există negația primară care este negația de finitudine; înaintea acesteia, există desigur un limbaj al negației deja constituit, dar acest limbaj este acela al alterității. Negația nu devine *probă a negației* decât prin trecerea de la obiectiv la existențial, prin aplicarea lui „nu...", moștenit din ontologia formală, *probei de finitudine*.

Ne va fi de ajuns să ne amintim cum se constituie limbajul negativului în operația de distingere. Această operație este prima constituire de relație; dar trebuie să-i căutăm prima expresie, la suprafața chiar a percepției, în actul de a semnifica împletit cu percepția prezențelor.

Nu există într-adevăr nimic perceput decât acolo unde există ceva distinct: opoziția în spațiu, între formă și fond, contrastul calitativ (de sunet, de culoare, de gust), apariția și dispariția. Or, eu nu pot spune distinctul fără a recurge la negație: asta nu este asta. Ar fi necesar de văzut cum această negație, con-

stituentă a oricărei ordini și pe care am văzut-o izvorând la suprafața percepției, se complică pe măsură ce ne ridicăm de la forme la lucruri cu proprietățile lor durabile și însușirile lor accidentale, apoi la forțe și la relațiile lor constante, la cei vii ca indivizi organizați și la psihisme. S-ar vedea astfel constituindu-se o întreagă scară a distinctului, de la formele distincte, la forțele și la indivizii distincți. Această cercetare privind nivelurile succesive ale negației constituente a obiectivității aparține unei logici a experienței și nu ne interesează aici. Nașterea negativului în distinct este suficientă pentru a urmări prezenta analiză.

Această funcție constituentă a negației nu trebuie, se pare, să fie amestecată intempestiv cu tragicul neliniștii, al morții și luptei. Nu există nimic tragic în această negație; în fond, trecerea de la prima la a doua parte din *Fenomenologia Spiritului*, de la conștiință la conștiința de sine în virtutea aceleiași negativități, este un joc de iluzie, un „trompe-d'oeil", care nu se susține decât printr-o teologie secularizată, după care toate negațiile pornesc de la însăși mișcarea Absolutului care se limitează el însuși și se neagă, determinându-se pentru a surmonta negarea sa în gândirea celuilalt. Dacă vrem să ne ferim de patosul negației, trebuie să revenim la Platon și la teza lui din *Sofistul* care reduce non-ființa la altul. Sobrietatea filosofică este de această parte, iar ebrietatea în reducția inversă a alterității la negație[56].

Cum ajunge atunci negația la experiența finitudinii? Dacă negația pornește de la alteritate, de la distincție, așa cum este aceasta implicată de constituirea lucrului perceput, de la individualitatea vie, de la *psyché*-ul unic, cum se insinuează ea în miezul probei finitudinii până într-acolo încât să devină limbajul privilegiat al acesteia și, în aparență, pământ natal?

Pentru ce trebuința se spune negativ ca un: *nu am...*?, de ce trecutul mediat de regret se exprimă în forma „nu...mai", iar viitorul, sub culorile impacienței, printr-un „nu... încă"? De ce moartea este anticipată ca un „neant" al existenței mele? Se vede bine că „nu... mai" a fost împrumutat din sfera experienței obiective în care el desemnează un „a dispărea" corelativ lui „a apărea"; dar pentru a spune despre moarte a fost nevoie de *me-*

dierea unui afect: decepția unui lucru pierdut, rănirea provocată de pierderea unei ființe de neînlocuit; această pierdere a altuia o întorc spre mine; mă găsesc în acest viitor anticipat, de ființă pierdută pentru altul; astfel, din transpoziție în transpoziție, de la dispărut la pierdut și de la pierdut la mort, acel „nu... mai" din lucruri se comunică morții cuiva și, în fine, morții mele viitoare. Trebuie prin urmare să admitem că anumite afecte au afinitate pentru negație; că, de exemplu, încărcătura de angoasă a morții se recunoaște în structura negativă a discursului; această coaliție este așa de aderentă, încât afectele, ca și moartea, vin să dramatizeze toate negațiile, așa cum se vede atât de des la Hegel unde negația este numită moartea determinațiilor și că, în schimb, tragicul existenței este reluat într-o dialectică de figuri și de forme, chiar de categorii.

O fermă discriminare a obiectivului și a existențialului face caducă această contaminare; cel puțin ea îi arată inevitabila geneză: negarea finitudinii se naște într-adevăr din conjuncția dintre o relație și un afect, adică între categoria distinctului, a lui celălalt, și anumite afecte prin care finitudinea este suferită ca o rană și nu doar percepută ca limitare de punct de vedere sau, pentru a relua o expresie din prima parte, ca închidere inerentă deschiderii noastre spre lume.

Suntem astfel trimiși la aceste afecte despre care am spus că au afinitate pentru negație: lipsa trebuinței, regret, nerăbdare, angoasă; nu se poate, se pare, merge mai departe; trebuie să admitem cu titlu de reziduu al analizei regresive că negația vorbită, elaborată în jurul ideii de celălalt, a alterității, *exhibă* negativul în anumite „tonalități" trăite; acest negativ, înscris mai jos ca orice discurs, Spinoza îl numea „tristețe". „Prin tristețe, spunea el, înțeleg o pasiune prin care sufletul trece la o perfecțiune mai mică." Această *diminuare de existență* care afectează efortul însuși prin care sufletul se străduiește să persevereze în ființa sa poate fi numită o afecțiune primitivă.

În felul acesta ajung să formulez ideea unei lipse de subzistență sau de contingență, care ar fi caracteristica ontologică a existenței mele ca finită; este de asemeni o idee pe care o împrumut sferei lucrurilor în care disting necesarul de non-nece-

sar în ordinea de determinații înțelese; o reiau și o aplic la această obscură clătinare a întregii mele ființe, la acest vertij vag care pornește de la meditația atât asupra nașterii cât și, simultan, asupra morții, a nevoii, a uitării, a îmbătrânirii și a inconștientului. Ratez faptul de a fi necesar, pot să nu fi fost, pot să nu mai fiu. Sunt non-necesitatea vie de a exista.

Prin urmare, tocmai față de această negație primară, pe care o numesc acum contingență sau nesubzistență, actul de transcendență este negație secundă. Denegația este negație de negație. Mai exact, gândirea care țintește la sens dincolo de perspectiva finită, luarea de poziție care vizează validitatea dincolo de punctul de vedere al voinței înseși sunt în raport cu negația finitudinii într-o relație specifică, care se enunță destul de bine într-o expresie precum următoarea: gândesc, vreau, *în ciuda* finitudinii mele. *În ciuda*... – așa mi se pare a fi relația cea mai concretă dintre negația ca transcendență și negația ca finitudine, între denegație și anihilare.

Ce am câștigat cu această analiză? Următoarele: negativitatea pe care reflecția noastră asupra sensului și punctului de vedere, asupra voinței și voinței-de-a-trăi, o pusese în lumină nu este o negație imediată, ci o negație a negației. Este deci *posibil* să recunoaștem aici o afirmație care se recuperează rezistând la rezistență, cum spune Bergson.

4. Denegație și afirmare

Este acum sarcina analizei reflexive de a arăta că sufletul refuzului, al acuzației, al contestației și, finalmente, al interogației și al îndoielii, este în mod funciar afirmarea; faptul că denegarea nu este niciodată decât inversul unei afirmații mai originare și, dacă se poate spune, doar o jumătate de act.

A spune că transcendența umană este negație cu titlu primar înseamnă a autoriza să se treacă de la aneantizare la neant. Tocmai această trecere trebuie pusă aici în discuție. Or, întreaga filosofie a lui Sartre se bizuie pe dreptul de a numi „neant“ ceea ce analizele anterioare ne permiteau doar să numim „acte aneantizante”[57].

Sartre pornește de la această remarcă întoarsă împotriva lui Hegel, după care ființa și neantul nu sunt în mod logic contemporane și că nu există trecere de la una la altul; ființa nu trece în neant și neantul în ființă; ființa este ființă și niciodată negația nu va mușca din ea, pentru că e nevoie să o negi pentru a gândi non-ființa. Pozitivitatea întreagă și deplină a ființei este deci desăvârșită, ea nu poate fi ciuntită. Rămâne prin urmare, dacă vrem să dăm seama de „originea negației“, că neantul se ivește „chiar în mijlocul ființei, în inima ei, ca un vierme“ (p. 57). Altfel spus, trebuie ca neantul să fie „dat într-un anumit fel, dat în miezul ființei“ (p. 58); dacă, într-adevăr, ființa exclude neantul și se declară chiar fără raport cu el, trebuie să existe o ființă care să aibă proprietatea de a „aneantiza neantul, de a-l suporta cu ființa sa, de a-l sprijini perpetuu prin existența sa chiar, o ființă prin care neantul vine la lucruri”. Parodiind și întorcând o vorbă bine cunoscută a lui Heidegger, Sartre o numește: „o ființă în care, în ființa ei, e vorba de neantul ființei ei“ (p. 59).

Să înțelegem bine ce așteaptă Sartre de la analiza sa: nu doar un ansamblu de acte aneantizante care, o recunoaște el însuși, ar pretinde la rândul lor o întemeiere în ființă, ci „o caracteristică ontologică a ființei de care e nevoie“ (p. 59). Pe scurt, un *neant* și nu numai un *act aneantizant*. Întrebarea este tocmai aceasta: numeroasele acte aneantizante pe care Sartre le descrie cu o extraordinară virtuozitate – începând de la interogație, îndoială, absență, angoasă, până la riposta pietrifiantă, la privirea pietrifiantă a altuia – aceste acte deci postulează un astfel de neant de a fi ca o caracteristică ontologică?

Acest neant, sursă de acte aneantizante, Sartre crede a-l afla în libertate: „această posibilitate pentru realitatea umană de a secreta un neant care o izolează, Descartes, urmându-i pe stoici, i-a dat un nume: este vorba de libertate“ (p. 61).

La ce face aluzie Sartre aici? La legătura pe care Descartes însuși o stabilește între îndoială și libertate. E adevărat că Sartre omite să remarce că, la Descartes însuși, libertatea la care dă acces îndoiala nu este decât „cel mai de jos grad de libertate” și o numește libertate de indiferență. Oricum ar fi, în această li-

bertate de îndoială, Sartre găsește amintirea lui ἐποχή de la stoici, acest „suspans" al judecății care smulge sufletul înțeleptului din tumultul pasiunilor sale și anunță acel ἐποχή de la Husserl prin care eul meditativ se retrage din întregul firesc, din întregul făcut. Acest gest de desprindere, de smulgere, de ieșire din clisa în care a fost prins, acest „recul aneantizat", Sartre îl regăsește în orice act autentic uman; el ia din urmă analizele sale vechi despre imaginație care aneantizează orice real în profitul absenței și al irealului; el reinterpretează timpul pentru a regăsi, între trecut și prezent, această tăietură care nu este un obstacol, ci cu adevărat nimic; acest nimic este exact libertatea mea; el vrea să spună că nimic din trecutul meu nu mă forțează, nici nu mă justifică; „libertatea este ființa umană punându-și trecutul său în afara jocului, secretând propriul neant" (p. 66).

Centrând astfel toate actele aneantizate asupra neantului ca libertate, el recunoaște în angoasă conștiința de a fi neantul propriului său trecut în calitate de libertate: „tocmai conștiința de a fi propriul său viitor în modul de a nu fi, tocmai pe aceasta o numim angoasă" (p. 69). Se cunoaște frumosul exemplu al jucătorului care și-a promis să nu mai joace și care, în fața mesei de joc, descoperă inanitatea unei decizii trecute și depășite; că nimic nu-l împiedică să joace, aceasta este libertatea lui; nimic nu-l angoasează; în felul acesta este recuperată pentru conștiința neantului ca libertate angoasa pe care Kierkegaard o punea alături de greșeala, iar Heidegger o descoperea pe drumul ființei de a exista ca ființă.

În fine, conceptul de neant lămurește faimoasa teză a anteriorității esenței asupra existenței; dacă esența mea este că „eu am fost fiind" – după un expresiv barbarism care traduce vorbele lui Hegel: *Wessen ist was gewesen ist* –, nimicul care separă libertatea de orice trecut, de orice ar fi dobândit, este de asemeni nimicul care așază existența dincolo de orice esență; „esența este tot ceea ce realitatea umană sesizează ea însăși drept a fi fost deja", iar angoasa este „sesizarea sinelui în măsura în care există ca mod perpetuu de smulgere din ceea ce este".

Nu avem de ce să opunem lui Sartre obiecții speculative, ci, dacă e posibil, o mai bună descriere – chiar dacă ne-am întreba apoi ce presupoziții vin să se interfereze cu descrierea și s-o împiedice de a-și dezvălui adevăratul sens, după noi.

Întrebarea pe care mi-o pun este următoarea: un refuz este, pentru el, propria lui origine? O negație poate ea începe de la sine? Vom aplica descrierea asupra a două puncte: asupra relației dintre decizie și motivele ei într-un fel situate în spatele ei, precum și asupra mișcării proiectului care o devansează.

Să reflectăm asupra acestui „nimic“ care semnalează insuficiența oricărui motiv de a mă lega, de a mă dezlega de responsabilitatea mea, și să-mi furnizeze o scuză, un alibi. Acest „nimic“ a fost întotdeauna recunoscut: clasicii îl introduceau în definiția însăși a motivelor, atunci când spuneau că ei înclină fără *a necesita*. Ce înseamnă aceasta? Nu înseamnă defel că decizia se „smulge“ cursului motivației; nu întâlnesc pe nicăieri acte care să rupă cu totalitatea incitărilor și solicitărilor conștiinței; nu rup cu puterea solicitării unui grup de motive decât pentru că sunt de acord cu alte motive; relația deciziei față de motive nu este o relație de ruptură, ci de sprijin; ea nu se rupe aici decât pentru că se sprijină în altă parte; a se decide înseamnă mereu a se decide pentru că... Ideea de *refuz* nu este deci cheia acestui „nimic“ care face insuficiența motivelor. Ce este atunci? Acest *nimic* nu apare decât atunci când proiectez motivele mele pe fondul lucrurilor și le interpretez în limbaj de lucru, adică în termeni de cauzalitate fizică; atunci spun: un motiv nu este o cauză. Dar atunci neantul nu este, în actul meu, între motiv și decizie, ci în reflecția mea, între cauză și motiv. Motivația contrastează cu cauzalitatea lucrurilor, și nu decizia care se smulge motivației psihologice; deci atunci când insist asupra laturii negative a libertății, vreau doar să spun că determinarea de sine prin sine este determinare prin motive și *nu* prin cauze; este sensul lui „a se înclina fără a necesita”; negația este doar în definiție, nu în act.

Se va obiecta că deciziile autentice nu se sprijină pe..., că ele sunt, din contră, izbucnire a actului, inovație care „aneantizează“ trecutul ca dat. Se va încerca deci a face niște decizii

subversive în sens propriu, „surerctive“ dacă se poate spune, decizii-model, decizii-canonice. Să admitem acest lucru și să ne întrebăm în ce condiții putem aneantiza trecutul nostru ca dat.

Să luăm cazul cel mai extrem, cel al unei conversiuni care în ochii prietenilor mei va lua figură de *renegare* față de tot ceea ce am afirmat și am crezut până atunci. În ce condiții negațiile pe care le opun vechilor mele convingeri și ansamblul de rațiuni care le susținea pot să-mi apară în propriii mei ochi ca o denegare, ca un act de a mă *dezminți*, dacă nu chiar de a mă *renega*? Dacă nu cred că m-am renegat, este pentru că decizia mea nu este defel universală aneantizare a trecutului meu; o conversiune, oricât de radicală se poate imagina a fi, n-a putut aneantiza un trecut mort decât pentru a-și găsi și a-și suscita în spatele ei însăși un trecut viu pe care *criza* l-a degajat; inovația operează ca o mutație de figură în trecutul meu, făcând din formă fond, din fond formă; și astfel, eu neg o parte din mine însumi, numai pentru că îmi asum o altă parte din mine. Chiar acest cuvânt „a asuma“ nu este străin de un vocabular existențialist; el marchează revenirea în forță a afirmației într-o filosofie a negației; prin această asumare, eu mă continuu pe mine însumi de-a lungul „crizelor“ celor mai radicale ale existenței; o conversiune nu este o conștiință a amputării; mai degrabă am conștiința de a elibera în mine ceea ce rămânea inhibat, refuzat, împiedicat; am renegat doar opreliștile, am renegat doar negațiile; astfel, prin forța negațiilor și mult mai profund decât oricare din refuzurile mele, am gândit, convertindu-mă, să constitui o mai bună urmare a mea însumi, o urmare mult mai deplin afirmativă.

Ceea ce tocmai am spus despre denegare în relație cu trecutul ne aduce să ne întoarcem spre viitor și să considerăm decizia ca proiect. De aici primatul negației în libertate pare a-și trage întreaga forță. Pentru că, ce este un proiect? Nu este oare un eveniment care *lipsește* lucrurilor? Ca ființă de proiect, nu sunt eu cel care, după imaginea percutantă a lui Sartre, operez un fel de decompresiune în plinătatea lucrurilor? Valoarea nu este această lipsă, acest gol, pe care îl sap în fața mea însumi, pentru a-l împlini apoi cu actele mele, în sensul în care se spune

că se împlinește o urare, că se împlinește un program, că se împlinește o promisiune?

Faptul că proiectul are acest sens negativ, că valoarea este ceea ce îi lipsește datului, toate acestea sunt foarte adevărate, iar analiza sartriană cere nu o respingere, ci o reluare critică care o justifică depășind-o.

Mi se pare că este posibil să arătăm că, în orice constatare a realului prin care o valoare se ivește pe lume, o afirmare a ființei este aici, în acest înveliș. Mi se pare că putem să arătăm acest lucru printr-o analiză a atitudinilor valorizante, în aparență cele mai „aneantizante", precum imaginația, protestul, acuzația, revolta.

Ce înseamnă a te revolta? Înseamnă a spune *nu*, fără îndoială: nu, nu voi tolera, nu voi mai suporta de aici înainte. Dar sclavul care se revoltă împotriva stăpânului nu îl neagă numai pe stăpân, el și afirmă că are dreptate; așa cum pe bună dreptate spunea Camus, fără a-și da seama de toate implicațiile metafizice: „În același timp cu repulsia față de intrus, există în revoltă o întreagă adeziune instantanee a omului față de o anumită parte din el" – și adăuga: „nu orice valoare antrenează revolta, dar orice mișcare de revoltă invocă tacit o valoare". Adeziune, invocare, cuvinte suprem pozitive. Se va spune că obiectul adeziunii este tocmai ceea ce nu este, de vreme ce această parte a lui însuși, pe care sclavul o ridică în fața stăpânului, nu are defel loc în lumea aceasta? Această parte nu are defel loc în lumea dată, în ființa-aici, dar adeziunea care ațâță revolta este dovada unui „sunt" dincolo de ființa-dată, un „eu sunt" strict egal cu un „valorez". Adeziunea merge drept la existența-valoare, la demnitate, care nu este numai absentă din lume, ci tensiune de a fi; dorința ca „altul să fie" este aici doar prescurtată într-un „aceasta trebuie făcut"; astfel, acel „de făcut" din valoare și acel „să fie" al existenței altuia sunt strict reciproce.

Mi se pare începând de aici că nu mai putem să considerăm valoarea drept o simplă lipsă, dacă ea este activa poziție a existenței altuia, drept corelativă celei care-mi aparține. Prin valoare eu mă depășesc în celălalt. Accept ca el să fie, pentru ca și eu

să fiu, ca eu să fiu nu doar o-voință-de-a-trăi, ci ca o existență-valoare. Nu voi spune deci că valoarea este o lipsă, ci că situația, ca scandaloasă, e lipsită de valoare și lipsește valorii. Sunt lucruri care nu merită și nu valori care încă nu există.

Această discuție nu a fost zadarnică: dacă existențialismul privilegiază momentul refuzului, al sfidării, al smulgerii din ceea ce este dat, al desprinderii din clisa în care ai fost prins, aceasta se întâmplă pe de o parte pentru că momentul de *aneantizare a datului* este mereu umbrit de o voință vinovată de *anihilare a altuia*; dar reflecția filosofică este purificatoare prin aceea că se deosebeşte sâmburele de afirmare în spatele mâniei și generozitatea în spatele implicației voinței de a ucide; pe de altă parte, momentul de *existență-valoare a celuilalt*, care este sufletul respectului, e mereu umbrit de o tendință mistificatoare de a ascunde această afirmare sub haina abstracțiilor solemne: justiție, libertate... Dar poziția existenței prin existență, a existenței celuilalt drept o condiție a existenței mele depline și integrale, nu mă condamnă la o filosofie a esențelor, ci mă orientează către o filosofie a actului de a exista. Iluzia existențialismului este dublă: el confundă denegația cu pasiunile care îl închid în negativ, el crede că cealaltă alternativă la libertate este ființa pietrificată în esență.

Să recapitulăm, în acest stadiu al reflecției noastre recuperatoare de afirmare, acum, când ne aflăm deci în miezul reflecției aneantizante. Am spus mai întâi: puterea de denegare a conștiinței este o negare de gradul al doilea; este o negare a negației; neantul de finitudine fiind neantul de primul grad. *Posibilitatea* de a regăsi o afirmare în denegare era astfel deschisă prin această analiză. Apoi, am spus: *în fapt*, se poate întotdeauna regăsi o afirmare implicită în negațiile cele mai virulente ale conștiinței: ruptură cu trecutul, intrare în viitor prin revoltă. Trebuie să mergem oare mai departe? Se poate oare arăta *necesara* subordonare a negației față de afirmație? Altfel spus, afirmarea are ea oare valoare de fundament?

5. Afirmarea „originară”

Prin urmare, este vorba de caracterul *originar* al afirmării despre care dorim să vorbim. Mi se pare că, dacă această cale pare de multe ori barată, este datorită faptului că avem din plecare o idee îngustă și săracă despre ființă, pe care o reducem la statutul *lucrului,* al datului brut sau al *esenței*, ea însăși grosolan identificată cu oarecare paradigmă imuabilă și fără relații, precum Ideea platoniciană interpretată de „Prietenii Formelor“ pe care Platon îi combate în mod expres în *Sofistul*. Acest punct este clar la Sartre: tocmai noțiunea sa de ființă-în-sine servește de instrument de respingere pentru noțiunea de neant, care este prea săracă și deja reificată; din această clipă, neantul pe care realitatea umană îl întruchipează față de ea însăși nu este neant al oricărei ființe, ci caracterul de lucru care îmi invadează corpul, trecutul, datorită unui fel de îndesare, de sedimentare, de recădere în somnul mineralului; dacă Sartre a putut astfel să practice un fel de ipostază a actului aneantizat într-un neant actual, este pentru că a așternut ființa pe dat, pe monden în afară de mine și în mine; astfel, tot ceea ce a demonstrat este că, pentru a fi liber, trebuie să te constitui în non-lucru; dar non-lucrul nu înseamnă non-ființă; *nothing is not not-being*: după părerea mea, aici este punctul dificil din filosofia sa, filosofia neantului este consecința unei filosofii a insuficienței ființei. În special, toată teoria sa a valorii este grevată de această concepție săracă despre ființă; dacă ființa este datul brut, valoarea care aerează într-un anumit fel datul, care introduce datoria-de-a-fi în ființă, nu poate fi decât lacună, lipsă; orice posibilitate de a fonda actele aneantizante într-o afirmare superioară este exclusă cu riscul de a recădea în clisa împotmolirii inițiale; ființa nu mai poate fi recurs, ci doar capcană; împotmolire, și nu elan și întemeiere; valoarea trebuie să-și tragă ființa din exigența sa, și nu exigența ei din ființa sa și nu mai rămâne decât să te lași pe seama neantului libertății pentru a face să existe valoarea ca valoare „doar pentru că e recunoscută ca atare“ (p. 76); „în calitate de ființă prin care există valorile, sunt injustificabil”, iar libertatea mea se angoasează de a fi „fundamental fără fundament al valorilor“ (*ibid*).

De aici încolo nu trebuie oare să procedăm în sens invers? În loc să închidem dinainte ideea noastră despre ființă, în loc de a o reînchide asupra unei noțiuni a *în-sine*-lui în întregime construită pe modelul lucrului, să ne întrebăm mai degrabă ce ar trebui să fie ființa pentru a fi sufletul denegării, al îndoielii și al revoltei, al interogației și al contestației.

Beneficiul unei meditații despre negativ nu este de a face o filosofie a neantului, ci de a reporta ideea noastră despre ființă dincolo de o fenomenologie a lucrului sau de o metafizică a esenței, până la acest act de a exista, despre care se poate spune deopotrivă că este fără esență sau că toată esența lui este de a exista. Dar este această afirmație una *necesară*?

Filosofia s-a născut o dată cu presocraticii, cu acestă descoperire imensă că *„a gândi"* înseamnă a gândi cele ce există și că a gândi ceea ce există înseamnă a gândi ἀρχή-ul în dublul sens de început și de fundament a tot ceea ce putem susține sau contesta, crede și pune la îndoială. Anaximandru, primul dacă e să-i credem pe doxografi, a văzut acest lucru: „Totul, într-adevăr, spune Aristotel (care pare că avea aici sub ochi o culegere de texte presocratice), totul într-adevăr sau este principiu, sau vine din principiu; or, nu există nici un fel de principiu al infinitului; asta ar fi într-adevăr limita sa". Și mai departe: „nu există principiu, dar el pare a fi principiul altor lucruri și pare a le îmbrățișa și a le guverna pe toate" (*Fizica* III, 213 b; cf. Diels, *Vorsokratiker*, fgmt A 9 și A 15). Ideea a ceva care face să înceapă restul fără a avea el însuși început pune un capăt acestei întoarceri fără sfârșit de-a lungul generațiilor de zei ai mitologiei. În același timp se poate găsi în acest arhaism filosofic două trăsături decisive pentru meditația noastră. Mai întâi, convingerea că acest 'Αρχή..., acest principiu este κοσμός și δική..., „ordine" și „justiție"; acest principiu într-adevăr este rădăcina comună a inteligibilității fizicului, eticului și politicului. Ceea ce mi se pare o confuzie între real și ideal, între fapt și valoare, este convingerea că ontologia este, cu riscul ca altfel să se spargă în două, rădăcina comună a ființei, în sensul de dat, și a ființei, în sensul de valoare. A doua trăsătură care ne interesează este că aceeași meditație despre ἀρχή fundamentează

negația pe solul afirmării. Primul – spune Anaximandru – nu comportă determinațiile a ceea ce vine după Primul; el este nu-asta, nu-acela, tocmai pentru că el este, pur și simplu; astfel ἀρχή-ul presocraticilor, este ἄπειρον ne-limitat, ne-determinat, *ne-esențial*; mișcarea negației este în chip secret însuflețită de mărturisirea ἀρχή-ului. Xenofan a știut primul să scoată de aici critica antropomorfismului în reprezentarea divinului; pentru noi, zeul nu mai este bou sau om; el putea fi esență sau valoare; critica este aceeași.

Pentru ființă, ca și pentru gândirea ființei, *cantus firmus* se continuă de la greci până la noi, mai fundamental decât diferențele de școală. Puțin contează că Parmenide ar fi susținut acel „*este*“ – pe care zeița îl descoperă la capătul călătoriei sale dincolo de porțile Zilei și ale Nopții – pentru o sferă fizică; puțin contează că Platon a numit Bine ceea ce dă Ideilor calitatea de a fi cunoscute și de a exista; și că Aristotel ar fi numit „ființa ca ființă”. Toți, cel puțin, au definit omul prin acest act pe care ei îl numeau νοεῖν sau φρονεῖν: a gândi, a medita; pentru ei afirmarea ființei fundamentează existența omului și pune capăt a ceea ce Parmenide numea „rătăcire”, adică a fi dincolo de eroare, condiția rătăcirii.

Dar, se va spune, nu pot mereu şi mereu *să interoghez*, asupra acestei chestiuni, să pun întrebarea despre originea originei? Chiar şi numai această posibilitate nu dovedește ea că omul este această interogație fără sfârșit, capabilă să pună în discuție şi să aneantizeze posibilitatea însăşi a unui principiu de a fi? Plotin a cunoscut acest gen de amețeală și i-a demonstrat falsul prestigiu: care este principiul principiului, ne întrebăm? Această întrebare nu este o întrebare fără răspuns, nu este defel o întrebare. Noțiunea de Prim este chiar stingerea întrebării despre originea Primului. În *Tratat* 8 din a VI-a *Eneadă* despre Libertatea *Unului*, el spune, precum Anaximandru cu opt secole înaintea lui: „A întreba despre cauza lui înseamnă a căuta un alt principiu; or, principiul universal nu are principiu”; apoi, căutând să pătrundă motivul întrebării, el îl vede în iluzia spațializantă care ar face să țâșnească ființa ca dintr-o gaură anterioară pe care ar veni astfel s-o astupe; este această venire

Note

1. Am lăsat deoparte trei feluri de texte: mai întâi studii cu un caracter filosofic prea tehnic, dintre care unul se referă totuși direct la subiectul central al culegerii: *Husserl și sensul istoriei* (Revista *Mél. et Mor.*, 1950); apoi cronici filosofice care în mod evident au caracterul unei critici pentru cărți și lucrări contemporane; în fine, eseurile care sunt legate de lucrarea mea *Filosofia voinței*, în special de pregătirea celui de-al doilea volum: *Finitudine și culpabilitate.*

2. Am insistat asupra semnificației centrale a ideii de limită la Kant în *Husserl și Kant*, *Kantstudien*, t. 46, fasc. I.

3. La frontierele filosofiei: *Esprit*, nov. 1952. Despre tragic: *Esprit*, martie 1953.

4. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Xenoph. B. 34).

5. S-a arătat recent că Tucidide – distingându-se de Herodot – este însuflețit de aceeași pasiune pentru cauzalitatea riguroasă ca și Anaxagoras, Leucip și Democrit, prin aceeași cercetare a principiului mișcării ca și fizica presocratică. Acest principiu al mișcării, el îl caută în societățile umane, întocmai cum fizicienii îl caută în lucrurile din natură.

6. *De la logică la etica în istorie*, în *Revue de Métaphisique et de Morale* („Revista de Metafizică și de Morală"),1949, nr. 3-4, p. 257. Afirm aici acordul meu substanțial cu cartea lui H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* („Despre cunoașterea istorică"), Ed. du Seuil, 1954.

7. La *Je* (eu) și la *Nous* (noi) . Dar este același lucru, fiind vorba de persoana I, la singular și la plural.

8. În afară de bibliografia marxismului, cf.: G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929 (trad. engl. cuprinde importantul articol *Wissenssoziologie* din *Handwörterbuch der Soziologie*, al lui Wierkandt, 1931). Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, t. II: *Fluctuations of systems of Truth*, Ethics and

Low, 1937. Robert Merton, *Sociologie de la connaissance* în *Sociologie au XX-e siècle* de G. Gurvitch și Moore, 1947. Jacques Maquet, *Sociologie de la Connaissance*, 1949.

9. πολλῷ μᾶλλον.

10. τεταγμέναι εἰσίν.

11. τῇ ἐξουσία τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ.

12. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, a cincea Propoziție.

13. „Tocmai atunci când statul încetează de a fi putere de pură represiune și conservator al unei ordini stabilite la buna întâmplare a contingențelor istoriei, a unei ordini care ascunde rău dezordinea fundamentală a pasiunilor și a intereselor individuale și colective, tocmai atunci funcția sa capătă întreaga ei semnificație în scopul pe care-l urmărește Dumnezeu; el poate atunci să participe în domeniul care îi este propriu, la edificarea acestor semne care, pentru credință, anunță Împărăția care va veni" – R. Mehl, *Explication de la confession de foi de la Rochelle*, 162.

14. *Révolution personnaliste et communautaire*, col. *Esprit*, Aubier, 1935 (*Oeuvres* de Mounier, t. I, Ed. du Seuil).

15. *Personnalisme,* col. *Que sais-je* ?, P. U. F. , 1950 (*Oeuvres*, t. III, Ed. du Seuil).

16. *Manifeste au service du personnalisme*, col. *Esprit*, Aubier, 1936, p. 9, (*Oeuvres*, t. I, Ed. du Seuil).

17. Nu pot, în cadrul unui studiu despre *Emmanuel Mounier filosoful*, să arăt cum poate o pedagogie să înglobeze o politică, vreau să spun că o implică situând-o într-o perspectivă mai vastă. Tot figura tipică a burghezului face din problema banilor cheia tuturor analizelor sociologice ale lui Mounier: *Argent et Vie privée* („Banii și viața particulară"), *Anticapitalisme* („Anticapitalism"), *Note sur la propriété* („Notă despre proprietate") etc.... (*Révolution personnaliste* („Revoluția personalistă"), pp. 147 și urm.), *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* („De la proprietatea capitalistă la proprietatea umană", Aubier 1934; reluat în *Liberté sous conditions* „Libertate cu condiții", 1949). Ar trebui să vedem cum se leagă de pedagogia lui Mounier acea „etică a trebuințelor" care guvernează

punctele sale de vedere despre proprietate și socialism. Dar, mai ales, un studiu filosofic nu trebuie să pună în umbră lupta constantă împotriva prejudecății antitehniciste: „Personalismul nu este o grădină închisă în care omul civilizat se adăpostește de civilizație, ci principiul care, reinventând-o la nivelul său, trebuie să anime întreaga civilizație“ (*Révolution personnaliste,* „Revoluția personalistă“), p. 152.

18. *Liberté sous conditions* („Libertate cu condiții“). Trei eseuri: *Personnalisme et christianisme,* „Personalism și creștinism“ (1939); *De la propriété capitaliste à la propriété humaine,* „De la proprietatea capitalistă la proprietatea umană“ (1934); *Anarchie et personnalisme,* „Anarhie și personalism“ (1937), Ed. du Seuil, 1946 (*Oeuvres,* t. I, Ed. du Seuil).

19. „Ceea ce va păstra întotdeauna Biserica de la «naturalismul» sfântului Toma este mai întâi afirmarea umanismului creștin care este sufletul acestuia“ (împotriva lui Luther, a ortodoxiei și a pesimismului politicienilor realiști). „... Apoi este ideea că cele mai aventuroase construcții ale omului trebuie să se bazeze pe un sol primar, pe ceva nativ...“ (împotriva antropologiei raționaliste și a ideii sale a unei inventări a omului de către om fără structură și fără fundament). „... În acest sens o politică catolică va reaminti mereu utopiilor evanghelice sau raționaliste valoarea legăturilor, greutatea duratei, limitele visului“ (*ibid.* p. 71).

20. De Landsberg, a se citi în *Esprit*: „Anarhistul împotriva lui Dumnezeu“, apr. 1937: „Reflecție asupra angajamentului personal“, nov. 1937; „Introducere la o critică a mitului“, ian. 1938; „Kafka și metamorfoza“, sept. 1938; „Sensul acțiunii“, oct. 1938; „Note despre filosofia căsătoriei“, apr. 1939; „Reflecție pentru o filosofie a războiului“, oct. 1939 – *Problèmes du personnalisme* („Probleme ale personalismului“), Ed. du Seuil, 1952.

21. *Qu'est-ce que le personnalisme?* („Ce este personalismul“), Ed. du Seuil, 1947 (*Oeuvres*, t. III).

22. *La Petite Peur du XX-e siècle* („Mica Spaimă a secolului al XX-lea“), Cahiers du Rhône, La Baconnière și Ed. du Seuil, 1948 (*Oeuvres*, t. III).

23. *L'Affrontement chrétien* („Înfruntarea creștină"), Cahiers du Rhône, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1944 (*Oeuvres*, t. III).

24. *Traité du caractère*, Ed. du Seuil, 1946 (*Oeuvres*, t. II).

25. *Introduction aux existentialismes* („Introducere în existențialisme"), Denoël, 1946 (*Oeuvres*, t. III).

26. *Traité du caractère* („Tratat al caracterului"), Ed. du Seuil, 1946. – *Introduction aux existentialismes* („Introducere în existențialisme"), Denoël, 1946. *Le Personnalisme,* („Personalismul"), col. *Que sais-je*?, P. U. F. 1950.

27. *L'Homme et l'Univers,* „Omul și universul" (referat), mai, 1949, pp. 746-747: omul recapitulare și verb al universului: „El îl ominizează și îl integrează în divinizarea universului întreg..., astfel, el continuă, ca să spunem așa, elanul primordial al creației". Mounier nu uită totuși amenințările care apasă asupra acestei aventuri datorită căderii. Această perspectivă antropocosmică se deschide la capătul lecturii lucrării sale „Mica Spaimă a secolului al XX-lea".

28. Acest studiu era inițial un raport, supus discuției „Congresului revistei *Esprit*" (Jouy-en-Josas, sept. 1951); n-am schimbat nimic caracterului său schematic și unilateral. El deschidea și alte perspective complementare pe care discuția nu a întârziat să le facă să apară; n-am dorit însă să le introducem în acest studiu care rămâne astfel mai mult deschis discuției și criticii. Pe de altă parte, el trebuia să prefațeze alte două rapoarte cu un caracter mai precis și mai concret, despre *Vérité et Mensonge dans la vie privée et dans la politique* („Adevăr și minciună în viața particulară și în politică"); acest studiu nu este deci decât o introducere, într-un fel un soi de pregătire pentru cele două studii.

29. Cf. D. Dubarle, *Le christianisme et les progrès de la science* („Creștinismul și progresul științei"), în *Esprit*, sept. 1951.

30. Vezi, la sfârșitul acestui capitol, un *Appendix*: *Notă despre sarcina unității*.

31. „Dialectica duratei".

32. Ceea ce Husserl numea *Lebenswelt*, iar Heidegger realitatea *ontică* pe care o pune în opoziție cu ontologicul.

33. Asupra acestui punct și asupra altor câteva pagini care urmează analiza mea s-a îmbogățit pe parcurs prin considerațiile lui Walter Porzer: *Das Wunder der Sprache*, IX, Die Leistung der Sprache (*Oeuvre de la parole* / „Opera vorbirii").

34. Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage (*„Cercetări asupra naturii și funcțiunilor limbajului").

35. *„La parole est mon royaume"* („Vorbirea este împărăția mea"), *Esprit*, feb. 1955.

36. Friedmann, *Où va le travail humain?* („Munca omenească încotro?") Cu difuzoarele la urechi, pp. 207 și urm.

37. Sunt de acord să se reproșeze acestui studiu implicitul pe care-l presupune, pe care îl formulez la stadiul său precritic: dar cine începe oare o analiză fără nici o presupoziție, fără prejudecăți? Problema rămâne de a ști până unde *după aceea* se înaintează pe drumul veracității, până la ce punct implicitul se elaborează critic, se integrează unei cercetări comune, face față discuției, pe scurt, se explicitează în planul unui discurs pentru mai mulți.

38. Henri Guillemin, *Les chrétiens et la politique* („Creștinii și politica"), Ed. du Temps présent, p. 19.

39. Extras din *Report of the Indian Congres* („Raportul congresului indian"), vol. I, 1920 (tradus /în fr. / de L. Massignon în *Revue du monde musulman* (aprilie-iunie 1921). A. P. Cérésole, fondator al *Serviciului civil voluntar internațional,* care îl întreba despre posibilitatea de a transpune în Occident non-violența: „Sunteți sigur că poporul nu este pregătit? Și nu credeți că mai degrabă nu veți reuși cu șefii? Un șef trebuie să fie întruchiparea lui Dumnezeu, în fiecare minut din 24 de ore ale zilei. El trebuie să se stăpânească în tot, să nu știe ce este mânia, ce este teama. Va trebui să uitați de voi înșivă, să nu vă complaceți în deliciile culinare și în satisfacțiile sexuale. Astfel purificați, veți avea puterea, nu puterea voastră, cea a lui Dumnezeu. În ce constă forța? Un băietan de 15 ani ar putea, dintr-o dată, să mă doboare. Eu nu sunt nimic, dar am fost eliberat de dorință și de teamă, așa încât eu cunosc puterea lui Dumnezeu". A se vedea și concluzia autobiografiei sale intitulate *Mes expériences avec la vérité* („Experiențele mele cu adevărul").

40. Cf. Despre *Humanisme et Terreur* de Merleau-Ponty, *Esprit,* feb. 1949; *Le Yogi, le Commissaire et le Prophète* („Yoghinul, Comisarul și Profetul“), *Christianisme social*, ian. 1949.

41. Chiar dacă *Rom*. 13, 1 nu are un fundal demonologic („orice persoană să rămână supusă autorităților situate deasupra noastră“), *1 Cor.* 8, 2 („Niciunul din prinții de pe lume nu a cunoscut înțelepciunea pe care cu toții o propovăduim oamenilor împliniți“) nu poate fi înțeles fără acest context demonologic.

42. În acest sens, gândirea mitică nu este abolită prin reflecție rațională; noțiunea de „ordine“ va fi reluată într-o teodicee mai puțin mitică, mai puțin eshatologică, cea a dreptului natural; dar acest progres este dintr-un un alt punct de vedere un recul; pentru că temele arhaice ale demonologiei sunt mai bine acordate pe caracterul „puterii“ statului.

43. „Dacă deci societatea este baza, materia absolut deloc informă a statului, rațiunea conștientă de sine este în întregime de partea statului: în afara lui, poate să existe morală concretă, tradiție, muncă, drept abstract, sentiment, virtute, nu poate exista rațiune. Numai statul gândește, numai statul poate fi gândit în întregime“ (68). Se va citi definiția statului, *ibid*. p. 45.

44. Max Weber numește politică „ansamblul eforturilor pentru a participa la putere sau pentru a influența repartizarea puterii fie în interiorul statului, fie între state“ (*Politik als Beru*).

45. *Amos,* 1, 3-15: „... fiindcă ei au sfărâmat Galaadul cu tăvălugi de fier... din pricină că ei au dus la robie mari tabere de robi, ca să le dea în mâna lui Edom... și din pricină că el a urmărit cu sabia pe fratele său și că a înăbușit milostivirea lui... căci ei au spintecat femeile însărcinate ale Galaadului, ca să-și întindă hotarele lor – așa zice Domnul. Și regele lor va merge în robie împreună cu căpeteniile lui, zice Domnul !“

46. Cf. J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx* („Gândirea lui Karl Marx“), capitolul despre alienarea politică.

47. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* („Geneza și structura Fenomenologiei Spiritului de Hegel“), pp. 42-48.

48. În această privință lucrările de psiho-sociologie a muncii sunt de mii de ori mai utile decât literatura de catastrofă pentru a corecta răul produs de diviziunea muncii parcelare. Aceste lucrări sunt utile pentru că ele fac credit mai întâi orientării de ansamblu luate de munca umană și o corectează din interior, în loc s-o critice din afară.

49. Știm bine, mai ales, că problema energiei atomice este o problemă politică și nu tehnică; întrebarea este de a ști dacă marile puteri vor continua să supună producția de energie atomică secretului și astfel să umilească și să aservească munca științifică pentru scopurile lor strategice sau dacă vor ști la timp să transfere această putere unei instanțe mondiale cu caracter public și pașnic. Teama noastră în pragul erei atomice nu este în principal fizică, nici chiar tehnică, ci până la urmă politică. În spatele spaimei de o distrugere materială a tuturor corpurilor și a tuturor operelor, în spatele chiar al amețelii pe care o dă puterea energetică multiplicată, se ascunde teama în fața puterii statale care deține secretul, voința și puterea referitoare la această energie. Fiecare om se simte expropriat de un mijloc de producție colectiv, de o instanță care îi răstoarnă sensul și folosința și care ne apare a ascunde secretul chiar al morții noastre. Amenințarea atomică a devenit astfel figura fizică a Statului, în măsura în care noi nu mai recunoaștem în ea delegația propriei noastre ființe-politice; amenințarea atomică este chiar conștiința noastră politică, alienată în putere ostilă și ucigașă.

50. „Culpabilitatea tragică și culpabilitatea biblică“, *Rev. d'Hist. et de Phil. rel., 1954.*

51. Este Isaia strigând, atunci când are viziunea Templului: „Vai mie, că sunt pierdut! Sunt un om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate. Și pe Domnul Savaot l-am văzut cu ochii mei!"

52. A se vedea „Morală fără păcat sau păcat fără moralism“, *Esprit,* sept. 1954.

53. Vreau să repet aici că mă simt cu totul îndatorat dlui Jean Nabert și lucrării sale *Eléments pour une Ethique* („Elemente pentru o Etică“), care încep tocmai printr-o reflecție asupra vinii.

54. La acest motiv cardinal care ne face să punem în discuție negația se adaugă următorul: nu există oare o negație, răul, a cărei înrădăcinare în afirmație nu poate fi înțeleasă? Nu oare tocmai această negație infectează întreaga filosofie a negației și o face să pară originară? Dar această întrebare trebuie să fie ținută în suspensie pentru a o duce la bun sfârșit pe cea care se elaborează în aceste pagini.

55. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs* („Bazele metafizicii moravurilor"), secțiunea a II-a.

56. Am evocat această problemă a priorității alterității (în felul lui Platon) asupra negației, sau a negației (în felul lui Hegel) asupra alterității în *Philosophie et ontologie* (*Esprit*, august, 1955).

57. Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant* („Ființa și Neantul"), Paris, 1948.



CUPRINS



Partea a doua
ADEVĂRUL ÎN ACȚIUNEA ISTORICĂ



Este oare posibil să înțelegem istoria trecută și să trăim - sau chiar să participăm - la istoria în curs fără a ne supune spiritului sistematic prezent în diferitele „filosofii ale istoriei"? Putem oare evita iraționalitatea violenței sau a absurdului? Și dacă da, care mai este atunci adevărul meseriei de istoric și cum putem satisface pe deplin obligațiile timpului nostru?

Eseurile semnate aici de către unul dintre cei mai proeminenți gînditori creștini ai secolului XX se opresc la răscrucea unor asemenea întrebări fundamentale. Textele teoretice reunite în prima parte ni-l prezintă pe Ricœur ca istoric al filosofiei. În partea a doua, căutarea unității dintre Istorie și Adevăr se sprijină pe câteva teme perene ale civilizației și culturii precum: violența, munca, angoasa și misterul rostirii.

EDITURA ANASTASIA